# 徐梵澄文集



# 徐梵澄文集

## 第十三卷

神圣人生论(上卷)

上海三联书店
华东师范大学出版社

# 编者说明

《神圣人生论》(The Life Divine)，室利阿罗频多撰(Sri Aurobindo，1872—1950)。

原著英语，撰写并陆续发表于(1914—1919)《阿黎耶》(Arya)。后经作者修改于1939—1940年，因订成专书，分上、下二卷，都56章，1070页(《纪念集》本)。法文译本La Vie Divine，法国密那氏(Mira)译。德文译本Das Heilige Leben，德国卡别斯(C. Kappes)译。此华文译本，由梵澄于1952年3月译出，1984年5月由商务印书馆出版。

此书为阿罗频多"平生唯一杰作"，"五印度固视此书为当代唯一宝典，而欧美亦殊尊重之也。(其)思想之现代亦不后人，非一二派哲学固步自封者。"(梵澄语)其著收摄自韦陀以下印度诸派学理及佛乘加以批判，融会贯通且自出心裁，因之大成于韦檀多哲学。又，此书文采瑰伟铺排，如江涌潮推，反转不已，然其中大有深

旨与极归在焉。其旨：超心思；其归：人生转化。其旨其归，皆与吾华儒家思想为近为合，而与宗教相疏相远也。故梵澄云：我国若有新精神哲学之建立，当藉此书为蓝本矣。

是书原分为两卷。考虑篇幅将第一卷、第二卷第一部合为卷十三，将第二卷第二部定为卷十四。

# 卷十三目录

## 第一卷　宇宙与遍在真实性

# 第二卷 明与无明——精神的进化

## 第一部 无限的知觉性与无明

# 第一卷

## 宇宙与遍在真实性



# 第一章　人类的企慕

人，在他的醒觉了的思想中，他的最早底先务，看来仿佛是他的必不可免的究极底主要事务，——因为这经过了最长久底怀疑论诸时期而犹存，每趟被贬斥后又回转，——亦即是他的思想所能憧憬的最高者。这事自显表于"神道"的推测，向完善化的冲动，对纯粹底"真理"与无渗杂底"幸福"之追求，一秘密底长生的意识。人类知识的古代黎明，给我们留下了这恒常底企慕之见证；今天我们见到人类是餍足了对"自然"界外物的胜利底分析，但是不满意，准备回到他的原始底想望中。明智的最古底公式亦自许为最后底公式，是——"上帝"，"光明"，"自由"，"永生"。

人类的这些固执底理想，与其寻常经验相违反，同时又是许多更高深底经验之肯定。这些高深经验，于人类为非正常，在其有组织的全般性上，只能由一革命性底个人努力，或改革性底普通进步而达到。在一动物性底、自利自私底知觉性中，而知道、而保有、而

成为神圣本体，变化我们的半明底、或幽暗底物理底心性，为全满底超心思底光明，在只承受飘忽底暂时满足又为生理底苦痛与情感底忧患所围攻之处，而建立平安与自体存在底福乐，在自呈为一聚积机械底需要之这世界中，而建立起无极底自由，在隶属于死亡与常变的身体中，而去发现且实践不死之生命，——凡此皆呈献于我们面前，作为"上帝"在"物质"中之显示，"自然"在她的地上的进化之目标。这些未经实现的理想，与已经实现的事实之直接冲突，在通常底物理智识，以其知觉性的现在这组织为其可能性之极限者，是反对它们的有效性的最后理由。但是，设若我们对世界工事取一更有筹度的观念，则此直接反对，倒像是"自然"的最深沉底方法之一部分，是她的最完全底认可之钤印。

因为，一切生存问题，原本皆是和谐的问题。问题之起，起于对一未解决的矛盾之认识，与一尚未发现的调和或合一之本能。以未解决的矛盾而自安，于人之实际底、和较属动物性底部分是可能的，但于他的充分醒觉了的心思则不可能，而且，即算是他的实际底诸部分，也只是逃避这普通底需要，或由拒绝问题，或由接受一粗率底、实用主义底、未启明底妥协。因为原本是全"自然"寻求一和谐，如生命与物质在其自有的境域中，一如心思在其知见之安排中。所供给的材料之显似底纷乱愈大，或必加运用的原素显似愈相乖反，甚且至于不可调协的矛盾，则其刺激也愈强，而且它驱策向一更深微更有能性的秩序，非寻常从一番不如此艰难底努力可得者。活动底"生命"与一形体的材料相调和，其中活动本身的情形似是惯性了，乃是"自然"已解决的一矛盾问题，她常求在更大底复杂性上解决得愈好；因问题的完善解决，将是一充分组织了的、支持着心思的动物身体之物质底长生不死。知觉底心思和知觉底意志，与一形体和一生命相调和，而它们在本身中非显然自知

觉，至多只堪有一机械底或下知觉底意志，这是另一矛盾问题，“自然”已解决而产生可惊底结果了，而且她常憬对更高底奇迹，因为她的究极底神奇变现，将是一动物知觉性不更寻求却已具有“真理”和“光明”，而有实用底全能，生于直接底已完善化的知识之具备的。然则不但人类和合更高底矛盾这向上底冲动本身合乎理性，亦且它是一律则和一番努力的唯一合逻辑的圆成，似是“自然”的基本方法，和她的宇宙底努力之正当意义的。

我们说起“物质”中“生命”的进化，“物质”中“心思”的进化，但“进化”这一名词，仅是牒出了现相而未加解释。因为好像没有理由，为什么“生命”要从物质原素进化出，或“心思”要从生命的形体进化出，除非我们接受“韦檀多”学的答案，说“生命”原已内含于“物质”中，“心思”原已内含于“生命”中，因为在真元上，“物质”是隐蔽了的“生命”之一形式，“生命”是隐蔽了的“知觉性”之一形式。然则好像无碍于在这一联串推理中，进一步承认心思知觉性本身，可能只是出乎“心思”以外的诸高等境界之一形式，一隐蔽。在那情形下，人的不可克服的冲动，要趋向“上帝”，“光明”，“幸福”，“自由”，“永生”，在此一联串之适当处，自呈其只简单是“自然”正拟超出“心思”而进化的迫切冲动，也像她所植于某些“物质”形式中的向“生命”之冲动，或她所植于某些“生命”形式中的向“心思”之冲动，同样自然，真实，而且正当。如于彼，亦于此，冲动多少是幽暗地存在于她的各个器皿中，具备一永是上升的系统在其自要“是为”的意志之权能中的；如于彼，亦于此，是渐渐进化出且必至充分进化出必需底器根与官能。如向“心思”的冲动，是从在矿物和植物中的“生命”之渐有感性底反应起，一直排列到在人中的充分组织，同样的，在人本身也有同此一上升的系统，有一高等且神圣底生命之准备，倘若没有更多什么的话。动物是一活底实验室，据说

“自然”在其中制出了人。人自身很可能是一思惟底活实验室，其中以其自知的合作，“自然”志在制作出超人，神。或者，我们毋宁说，是要显示上帝呢？因为，倘若进化是“自然”进步地显示出在她内中眠藏者，工作者，已内化者，则进化亦是“自然”之秘密为“自然”者之显明底实践。然则我们不能要她在她的进化之某阶段上停顿下来；如或她表示任何原意，或作任何努力，要超越出去，我们既无权与宗教家同斥其为颠倒，僭越，亦无权与理性主义者同斥其为疾病，疯癫。倘若这是真：“精神”是内含于“物质”中，而明显底“自然”便是秘密底“上帝”，则在人本身中神圣者的显示，在内与在外于“上帝”的实践，皆算最高最正当底目标，于地球上人类为可能的。

如是，神圣底生命而在一动物性底身体中，一长生不死底企慕或真实性，而寄寓于一有生死底住宅里，一独一且遍是底知觉性，而自表于有范限底心思与分别了的私我中，一超上底，不可下界义底，无时间无空间底“存在者”，独使时间与空间与宇宙为可能，而且在这一切中，高等真理可为低下一项所证实，——这永恒底矛盾和永恒底真理，于人类的深惟推理，亦如于其坚住底本能或直觉，皆自证其为正当了。有时有些尝试是作了，要结束一切逻辑底思想所声称为不能解决的问题，要劝导人们将其心思活动，范限于宇宙间它们的物质生存的应用和切近底问题上，但这类逃避，在效果上皆从来未尝永久。人类从之退转，反增强了疑问的冲动，或更猛烈地饥渴于一直接解决。由此饥渴，神秘主义得势了，新底种种宗教兴起，代替了旧宗教。旧宗教是为怀疑论所毁坏了，或夺去了重要性，而怀疑论本身又不能满足，因为，虽它职在诘难，却又不愿充分究诘。试行否认或窒塞一种真理，因为这真理在其外表工事上仍是幽暗，且太寻常为黑暗主义底迷信或一粗朴底信心所表呈，这

尝试本身便是一种黑暗主义。要逃避一宇宙性底需要，因为这艰苦，难于以当时可触知底结果证明其正当，亦缓于调制其活动，这逃避的意志，终于必发为对“自然”的真理之拒绝，对这伟大底“母亲”的隐秘底、更强大底意志之反叛。较好且较合理性的是接受著她不许我们当作了人类而拒绝者，且将其从盲目底本能，幽暗底直觉，匆遽底企慕之境，提升到理智之光明中来，到一有了训练的、知觉地自加向导的意志中来。若使有任何高等光明，属照明了的直觉、或自体启明的真理者，——这，于今在人中是或被阻滞而不能为功，或以间断底、似从幕后的外窥而活动，或如我们的物质天空中之北极光偶尔展现，——于此我们也不必怯于愿望。因为，好像是这样方是知觉性的次一高等境界，而“心思”不过是一形式，一障蔽，而且，经由那光明之辉煌，正可有我们的进步底自我增大之路，达到无论那一最高境界是人类的究竟归宿处。

# 第二章　两种否定

## 甲　唯物论的否定

肯定世间之神圣生命，与生死界中之一永生底意义，这一说不能有根据，除非我们认定不但有永恒底“精神”为此躯体宅舍之寄寓者，著此容易变换的袍服，且更承认所以成之之“物质”，是一合宜而且高华底质料，“他”常以织造“他”的衣袍，回复建造“他”的无尽底一系宅舍的。

即使这样，也不够保障我们从躯壳中的生命不作退转，除非我们与诸《奥义书》同其见解，见到现相之后，真性之中，这存在之两极端原为一体，而我们能用正同古书中一样的话，说“物质亦即是大梵”，且能充分推许此雄强拟议之价值，以谓物质世界，乃“神圣本体”之外表躯壳。而这仍是不够的，——因这两端既显似如此遥

隔,——认其为一体亦不足以说服理性底智识,倘若我们不肯承认“精神”与“物质”间有一系上升的阶层,为“生命”,“心思”,“超心思”,及联系“心思”与“超心思”的若干等级。否则,这二者必出现为不可妥协的仇敌,以不快乐底婚姻联于一处,而离婚是唯一合理的解决。视之为一,在名相中彼此互代而表述之,成了“思想”上不自然底虚构,与事实的逻辑相违,只在非理性底神秘主义方有可能。

若使我们仅认定一纯粹底“精神”,和一机械底无知底物质或力量,名其一曰“上帝”或“神灵”,另一曰“自然”,究极必然会是我们或则否认“上帝”,或则背弃“自然”。为了思想与生命,则势必拣择其一。“思想”来而否定其一,以为想象之虚幻;或否定其另一,以为识感之虚幻。“生命”来而固定于非物质者上,在一种厌离中或自忘之极喜中逃避其自体,或则否认它本身之永生性,取道则离乎上帝而趋向动物。数论(Sankhya)之“神我”与“自性”,即被动底光明底“神灵”,与其机械地活动底“能力”,了无相通之处,甚至其相对底惯性诸态亦然;其对反,只可由其循惯性发动着的“活动”之止息以归于不变之“止寂”而销除,在其上尝投以一系无生发底影像而无功者。商羯罗(Sankara)的离言底不活动底“自我”,和他的各种名色的“摩耶”,皆同样是相违异而不可调叶的多元体;它们的严酷底对反,只能以种种幻相熔解于永恒“玄默”之唯一“真理”中而止息。

唯物论者却有一较容易底场合。他可以否定“精神”,以达到一较易说服人的简单论断,达到真一元论,“物质”之一元,或否则“力量”之一元。但在此陈说之严格性中,他却不能永远坚持其说。他亦复归结到立下一不可知者,与被动底“神我”或玄默底“自我”同样无动,同样与已知之宇宙相距遥远。这没有什么用处,只是以

虚应底退步而脱略“思想”的严格要求，或立为一种理由，以拒绝究诘范围之推广。

因此，在这些枯瘠底矛盾上，人类心思不能满足了。它必常要寻求一完全底肯定；而且只能由光明底调协而寻得之。要达到那调协，它必须度越各个等级，我们的内中知觉性所加于我们的，或以客观底分析方法，加于“生命”和“心思”，一如加之于“物质”，或以主观底综合与照明，达到究竟一体之休止，而不否定明表底多体之能力。只能在这么一种完全且至大底肯定中，生存之千端万绪似是相反对的事实，可能融洽和谐，而多方冲突之力，统治着我们的思想和生活的，可以发现那中心底“真理”，为此种种力量在世间原是要征表出且分别实践着的。只是这样，然后我们的“思想”，既达到一真实底中心了，不更作圆圈旋转，乃能像《奥义书》中所说的“大梵”一样工作，即算在其游戏及其遍世界的周流中，也仍其固定而且安稳，而我们的人生，既知道其目标了，乃能以一严肃与静定底喜乐为之役，一如以一依旋律推转着的能力一样。

但时若那旋律一旦被扰动了，则当分别试验这两大对反者，各于其至极底道理上，这是需要而且有益的。这是心思的自然底路，更完善地回到它所失去的肯定。在路上它可试行休息于中间底阶段上，将一切事物缩减到一原始底“生命能力”，或“感觉”，或“理念”的名相中；但这些无外底解决，总使人有一种非真实之感。它们可能一时满足唯从事于纯理念的逻辑推理，但它们不能满足心思的实在性之感识。因为心思知道，在它本身以后，有点什么不是那“理念”者；而另一方面，它知道在它本身中，有点什么是多于“生命的气息”者。或者“精神”，或者“物质”，有一时能使它得到一点究极底真实性之感觉；但介于此二者中间的任何原则却不能。然则它必须究尽两端，然后能有结果地回到整个。因为智识，在它的

原本性质上，既役使一种在生存上只能清晰看到一部分一部分的意识，又役使一种语言，也只是当其谨慎分别和界划时方能弄个清楚，这智识，在它面前既有此诸基本原则之多方，则不得不无情地、当其寻求一体性时、销减一切以归于一了。实际它是试行为了拥护这一个，乃排斥其余的多个。要看到它们的同一性的真实源头，而不用这除外底办法，它必须或则已超越出自体，或则已巡遍了一周环，只发现一切皆同等自加销减而归到"彼"，"它"，离乎界义或叙述者，却不但是真实、亦且是可达到者。无论我们行那一条路，"彼"常是我们所达到的尽头；只若我们拒绝走完这道路方能避免"彼"。

然则这是好征兆了，在许多实验和文字上的解决之后，我们却发现我们自己今兹立于二者之前，唯有这二者久已通过经验的最严厉底考试，是这两极端；而在经验的尽头，两者却要达到一结果，为人类的普遍底本能——那隐蔽了的裁判官，哨兵，宇宙底"真理"的"精神"之代表——所拒绝，认为不对或不能满意。在欧洲和在印度，相当地，各有其唯物论者的否定，与出世士的拒绝，而皆欲自诩为唯一真理，而且以之统治"人生"这概念。在印度，倘使那结果是大大聚积了"精神"之财富，——或多少聚积了一点点，——那亦复是"人生"之大破产；在欧洲，财富之充盈与世界的权力和物资之胜利底统治，也进到"精神"事物之同样底破产。而智识，尝欲以"物质"这唯一名词而解决一切问题者，也未能在所得到的答案上得到满足。

然则时候已成熟了，世界的倾向趋于在思想上、和内在外在的经验上之一新底、概括底肯定，趋于这肯定的引论，即在一完整底人类生存中的新底、富足底自我圆成，为了个人，为了民族。

从"精神"与"物质"与此二者所代表的"不可知者"的关系上之

差别，也生起效能上的差别，在物质底否定和精神底否定上。唯物论者的否定，虽比较固执，且顿见成功，能更顺利诉之于一般民众，然较之出世士的引人入胜而又有危险性的拒绝，终不如其经久且有效能。因为在它本身上，便负戴了它自体的救治。它的最雄强底原素，便是“不可知论”，这，承认一切显示后之“不可知者”，遂引申其范围，直到它概括一切只是未知者。它的前提是生理诸识，皆“知识”的唯一工具，而“理性”，虽在其最广远最强力底飞腾，也逃不出诸识的范畴，它必常时且唯独处理它们所供给或所提示的事实，而此等提示又必常维系于其所自来；我们不能出此以外，我们不能用之作为一桥梁，以度到另一领域中，其间有较强力且少范限的官能在活动的，于是必须建置另一种探讨。

一前提如此武断，遂于其本身宣告判决曰不充分。它只可由这样支持，即漠视或抹煞那一大宗与它相反对的证据和经验，否认或贬斥那些高尚有用底官能，明觉或隐暗活动着的，或最下也是潜在于人中的，拒绝审查超物理底现象，除了其关系到物质及其运动而明显了，视之为诸多物质力量上的附属活动。一旦我们开始调查心思与超心思的作用，在它们本身，而弃去那从头便已决定的豫断，看它们只是隶属于“物质”的一项，则我们遇到了一大宗现象，完全脱离唯物论公式之严厉执持和范限着的教条主义了。一旦我们认识，也是我们的扩大了的经验强迫我们去认识，宇宙间原有可知的真实超出了我们的诸识之范围，且在人中原有力用和官能，不是被决定却是决定着物质底器根，它们由之与知觉界——我们的真实底、完全底生存之外壳——相接触的，则唯物论之“不可知论”的前提消失了。我们便准备于大陈述与只加发展着的调查。

但是，最初，人类所经过的理性主义底唯物论的一很短底时期，我们应当认识其浩大底、必不可无底用处。因为那种证据和经

验之旷阔原地，今兹起始重向我们启开大门了，却只在智识严格底受过训练，到了清晰严明之度的人，然后能安全进入；倘为未成熟的心思所侵袭，必至引到最危险底错乱和最误人的想象，而且，在过去真也包藏了一实在底真理核心，却累积上了那么许多颠倒底迷信和非理性化底教条，以致使真知识的一切进展皆不可能。一时期必须作一番清洁扫除，同时清出真理而除去其伪装，使道路开通，可重新发轫，进展更其明确。唯物论的理性主义的趋势，已为人类建立了这一大功劳。

因为，超根识底诸种官能，正由于这事实，它们是被网罗于“物质”中，被遣派到物理底身体中工作，被羁勒而与情感底欲望和神经底冲动并驾齐驱，乃袒露于一种混杂作用前，其危险在于照明了纷乱，却未曾朗示出真理。尤其是这混杂作用危险，倘若凡人以未加约制之心思、与未加净化之感性，而试欲自跻于精神经验的高等境界。在何种不实质底烟云和半明半暗底雰雾之境域中，或一片黑暗中，有电光时时掣现，未能启明却使人眩瞀的，这班人机缘未熟而冒险急进，何尝不自失哪！诚然，一番冒险是必需的，只是在“自然”要促成她的进展的道路上，——因为她在工作上自娱，——但是，在于“理智”，这是过急而未成熟的。

然则前进着的“知识”之应基于清明，纯洁，而有纪律的智识上，是必要了。她之有时必回到正当事实之拘束，物理世界之具体现实中，也是必需。接触“大地”，在“大地”之子常可以此增新气力，即算在他寻求超物理底“知识”的时候。甚至可说，只当我们稳定立足于物理界，然后方可真主宰超物理者而充其极，——其高处我们是常能达到的。“大地是‘他’的立足处呀！”——《奥义书》①

---

① 《蒙查羯奥义书》II. 14;《大林间奥义书》I. 1.

每当描写显示于宇宙间的"自我"时，常常这样说。而且，也必定是这样的事，即凡我们于此物理世界的知识引申愈广，把握愈定，则我们的高等知识的基础也愈宽广，愈稳定，即算是在最高知识的，即算是在"大梵明"的，也如此。

然则脱出人类知识的唯物论时代，我们当谨慎，不要匆促贬斥我们所离开的，或抛弃其所获得的甚至一少分，在我们能召集已把握好而且稳当底知见和权能以代替它以前。反之，倒是我们应当尊敬且惊奇地观察"无神论"给"神圣者"所作的事，且欣羡"不可知论"在准备无限增加知识这事上的功劳。在我们的世界里，错误不断是"真理"的侍婢和开路者；因为错误本来是一"半真理"，由其范限遂成颠蹶；时常它是"真理"而乔装了，以便不知不觉地接近它的目的。好哪！倘使它常能是像在我们所离出的伟大时代中一样，当了一位忠诚底侍婢，严肃，有良心，手清洁，在其范围内光明正大，是一半真理，而不是一放荡而专横底荒谬哪！

某种"不可知论"，是一切知识的最后真理。因为无论我们走到那条路的尽端，宇宙看来只是一不可知之"真实"之一象征或相状，这本身表译为各种价值体系，如物理价值，情命和感觉价值，智识底，理想底，和精神底价值。若使我们愈加感到"彼"之真实，则愈见其超出界说底思想、超出公式底诠表以外。"彼处心思不至，语言不及"①。正如可与"幻有论者"夸张现相之不实，同样可能夸说"不可知者"之不可知性。当我们说"此"为不可知，如实我们是说"此"脱出了我们的思想与语言之执持，即常以分别的义度为进程且以界说为诠表的工具；但是若以心思则不能知，以知觉性之最高努力却能臻乎"此"。甚且有一种"知识"，与"同一性"为一，由是

① 《由谁奥义书》I. 3.

在一种义度下“此”为可知。诚然，那种“知识”不能成功地重新表之以思想和语言，但时若我们达到了它，则结果是在我们的宇宙知觉性的象征中对“彼”之一番重新估价，不但在一个却在一切象征之境域里；这便结果出我们的内中有体的一番革命，而且，由此内中革命，遂结果出外在生活上的革命。进者，亦复有一种“知识”，由之“彼”亦竟显示其自体，用了现相存在的这一切名与色，皆是对平凡心智只隐藏着“此”的。是“知识”的这高等却不是最高底程序，乃我们所能达到的，由于越过唯物论的公式之界限，而考验“生命”，“心思”，和“超心思”，在它们的特著现相中，不单是在其自附于“物质”的那些附属运动中去考验它们。

“未知者”不是“不可知者”①；它于我们不必永为未知者，除非我们必选取无知，或必坚住于我们的原始范限里。因为对待一切事物之非不可知者，宇宙间的一切事物，正在那宇宙间有与之相应的官能可以认识它们，而在人，这小宇宙中，这些官能常是存在的，而且在某阶段上可能发展的。我们也可随意不发展它们，且当其局部发展以后，我们可以阻抑它们，且使之萎缩。但是，基本上，一切可能底知识，皆是人类的能力所及的知识。而在人中既有此“自然”的无可推却底冲动，趋于自我实践，则没有智识的任何奋斗欲将我们的能量的作用范限于某一固定范围里，可能永久制胜。当我们证验了“物质”，体认了它的秘密底能量以后，即此权宜于那暂时底范限中的知识，必像韦陀的禁制者一样，向我们喊着说：“现在去吧！也更向它方面发展去！”②

假使近代唯物论简单是对物质生活的一种不智慧底默许，则

① 《由谁奥义书》I. 3.

② 《黎俱韦陀》I. 4. 5.

前进可无定地稽迟。但其原本精神既是寻求"知识",则它不能唤人停住;当它到了识根知识与识根知识之推理的限际时,它的前进势速将夹它奔驰过去;而一旦迈过了这限际,它原用以包举这可见的宇宙之迅速度和准确度,只是力量与成功之切至者,我们希望其征服居于彼面的一切时,能见其重表。我们已见到这前进在微茫底发端中。

"知识",不但在唯一最后概念上,亦且在其普通结果之大凡上,无论追随它走的什么路,总是趋归于一。韦檀多学,——原始韦檀多学,不属形而上底哲学诸派,却属于诸《奥义书》的,——用了一殊为不同的方法,在"物质"领域中所达到的概念,甚至其语言诠表的公式,正是为近代"科学"所认可的,那限度殊属可惊,且多提示,没有更甚的了。另一方面,那些概念和公式,只在近代"科学"的发现所投射的新光明中看去,然后可见到其充分底意义和丰富底内容。——例如,韦檀多有说[①]:宇宙万物为一种子,为宇宙遍是底"能力"所安排于许许多多形式下。尤可注意的,是"科学"之趋于"一元论",一元而与多性契合,这便趋于韦陀之说,谓真元是一而变易为多。纵使人坚执"物质"与"力量"之二元现相,这也不真妨碍此"一元论"。因为,很明显的,真元"物质",对于诸识为不存在,且只是像《数论》的"勃罗但那"(Pradhana)一样,是一概念底体质形式;而且事实上这点是增上地达到了,在仅于思想中强作分辨之处,区分质的形式与能的形式。

"物质",终于自加显示为某未知之"力量"的表呈。"生命",那尚未经根究的神秘,亦复开始显露其自体为感性之一未明底能力,被拘禁于其物质底表呈中者;若使那使我们在"物质"与"生命"间

---

① 《白净识者奥义书》,VI. 12.

生有鸿沟之感的分别着的“无明”既除，则很难假定“心思”，“生命”与“物质”，除了将发现其为一“能力”而三重表呈了——《韦陀》见士的三重世界——以外，还更是旁底什么。这概念便无从容忍说某种粗朴底“力量”为“心思”之母。创造此世界之“能力”，除了是一“意志”之外，不能是旁底什么，而“意志”不过是知觉性之自用于一种工作和一结果而已。

这工作和结果是什么，倘若不是“知觉性”之自入乎形式与自出乎形式，庶几在它所创造的宇宙中，实现某种伟大底可能性？它在人类中的意志是什么，倘若不是趋于无穷尽底“生命”，无碍限底“知识”，无拘束底“权能”？“科学”本身开始梦想在生理上征服死亡，表现着求知识的无餍足底饥渴，正为人类作着一点好像人在地球上是全能的事。在它的工作上，“空间”与“时间”皆缩减到近于消失点，而且它千方百计要使人为环境之主宰，因是而减轻因果性的束缚。有限度，不可能，这理念开始稍变黯淡了，好像凡是人所恒常意志着的，他必终于能作；因为知觉性在人中终于会找到办法。这全能性不是自表于个人上，却是人类的集体“意志”发生作用，以个人为其工具。时若我们更深沉观察，这又不是集体的任何知觉底“意志”了，而是一超知觉底“权力”，用个人作中心，作工具，用集体作条件，作原畴。这还是什么呢，除了是人中之“神明”，无极底“同一性”，多方底“太一”，“全智者”，“全能者”，而“他”既在自己的形像下创造了人，以私我为工作中心，以人群，以集体底那罗衍那①，以“宇宙人”为典型和轮廓，乃欲在他们中间表出一点全能，遍知，一体之形相，皆为“神圣者”的自体概念者？“在有生死者中为永生者，是一神明，内在地建立为一能力，发作于我们的神圣

① 那罗衍那乃人中的天神之名，常与人，即那罗生活相联，二而为一。

权能中。”[1]是这一浩大底宇宙脉冲，近代世界虽不甚自知其目的，却在一切活动上服事著，而且下意识地工作着，以期成就的。

但常是有一限度和一阻碍，——“知识”中物质原畴之界限，“权能”中物质机械之阻碍。但于此，挽近底趋势高度指明一更自由底将来。科学“知识”的前哨，既更加分布到物质与非物质划分的边界上，实用“科学”的最高成就，也是那些趋于将机械——所以生最大效果者——简单化，缩减到近于消失点。无线电是“自然”的外在表征和新转向的借口。中间传达物质力量的有感受性底物质工具是除去了；这工具只保存于收与发的两端。最后，即使是这些也当消失；因为若从正确底出发点研究了超物理者的力量与律则，必将无失地找到办法，使“心思”直接把住物理能力，正确地发遣它作役使。于此，一旦我们使自己加以认识了，便有启对将来的浩大视景之门。

可是，即算我们于直接居于“物质”以上的诸世界有了充足底知识和把握，则仍然会有其限际且更有其彼方。我们的束缚的最后一结子，是在那外在者敛入与内在者合为一体的一点上，私我之机械微妙化到消失点，而我们的行为的律则，最后是一体性而包括、而拥有多性，不更是像现在一样，多性奋斗以至于有点一性之模样。有宇宙“知识”的中央宝座，展望其最广大底领土；那里，是个人的王国与个人的世界之王国[2]；那里，是永恒圆满底“本体”中之生命[3]；那里，是“他”的神圣性[4]在我们人类生存中之实践。

---

① 《黎俱韦陀》IV. 2. 1.

② svārājya 与 sāmrājya，乃古瑜伽所树立的二重目标。

③ sālokya--mukti，即与“神圣者”同在一界之自觉底生存之解脱。

④ sādharmya—mukti，即得“神圣自性”之解脱。

# 第三章　两种否定

## 乙　出世道的拒绝[①]

而且，还更有一彼方。

因为在宇宙知觉性之彼方，有一我们所能达到的更超上底知觉性，——不但超过了私我，亦且超过了"宇宙"本身，——而这世界与之相形，竟像一幅小画着在一不可量的背景上。那支持宇宙活动，——或许只是容忍之；"它"以"它"的浩大性怀抱"生命"，——或其不然，则自"它"的无极性拒绝之。

倘若唯物论者在他的观点上是正当的，坚持"物质"为真实，这相对底世界为唯一我们多少有点把握的东西，而"彼方"为全不可

---

① 按字义当作精神修士的拒绝。

知，倘若真是非不存在的话，也只是心思的梦想，是“思想”自离乎现实的一种抽象；如是，则出世道的人同样在他的观点上也是正当的，爱慕那“彼方”，坚持纯粹“精神”为真实，为唯一无有于生，死，变化的东西，而这相对底世界为心思与诸识的一构造，一梦想，是在相反的义度下“心思”退出了纯粹底、永恒底“知识”之一种抽象。

然则从逻辑或经验上，有什么可肯定此一端，认为是对的，不碰到同样有力底逻辑，同样有效底经验，肯定那一端也是对的呢？物质世界为生理诸识所肯定，因为它们不能见到非物质底东西，或非组成为粗大“物质”的东西，这诱导我们认为超诸识者便非实在。我的身体器官的粗率或愚庸之错误，不能因被推入哲学推理的领域中便增其有效性。明显的，它们的饰说是无根据的。即算是在“物质”世界中，也有不能为生理诸识所识的存在者。否认有超诸识之存在者，以为必然是幻觉或妄想，则依乎常以真实者与物质上可见者在识感上的联想，而这本身便是一种妄想。通彻假许其所欲建立者，它有犯了循环论证的错误，在一公正底推理上无有效性。

不但有诸物理底真实是超识感的，而是，倘若证明和经验全然是真理的试验的话，更有诸识是超物理的①，而能不但没有身体器官的佐助去认识物质世界的真实，却更能使我们接触其他的真实，超物理底且属于另一世界的真实，——便是说，包括于另外一种知觉经验的组织内，那些经验是依乎某一其他原则，异乎好像我们的这些太阳和地球以之而成的这粗重“物质”原则。

自开始有思想以来，常为人类的经验和信仰所确立的，这真理——于今已不存在除外地专门从事于研究物质世界的秘密之必

① 微妙根，存于微妙体中，为微妙观照与经验的工具。

要了，——开始为新出底科学研究项目所是正了。只加增多着的证明，只有其最浅显和最属外表者，皆建立于“心灵感通”这一名词下，并其附属同性质的现相，已不能更长加拒绝了，除了是自封于光荣底过去之外壳中的头脑，除了是虽甚敏锐却以其经验与探讨范围之有限而固住的才智，除了是将启明和理性、与忠实复述过去了的一世纪所遗留给我们的公式、和发愤保守已死的或正死去的智识教条混而为一的人们。

是真的，按方法研究所得到的超物理底真实之瞥见，是未完善的，尚未好好加以肯定；因为所用的方法，皆仍是粗朴，多缺点。但这些重被发现的微妙识，至少已被认为真实证明，证明身体器官之外的物理事实。然则没有正当理由，嘲笑它们是假见证者，当其指证在知觉性的物质组织范围以外的超物理的事实。像一切证明，像生理诸识本身的一切证明一样，它们的证据，得用理性加以管制，审查，排置，正确翻译出，正确联系，而它们的原地，律则，和程序，皆得加以确定。但广大范畴底经验，其对象皆存在于一较微妙底体质中，以比较属粗重“物质”工具为更微妙底工具然后能见，其真理终于同物质世界的真理一样，自明其为有效。彼方诸世界是存在的：皆自有其普遍底旋律，大经纬，大表呈，自体存在底律则，盛大能力，它们的公正底、光明底知识工具。它们在我们的物理生存上，在我们的物理生身中，发施它们的势力，也在这世界中组织它们的显示之工具，遣来它们的使者和见证。

但诸界不过是我们的经验的范畴，诸识不过是经验的工具和方便而已。知觉性便是伟大底基本事实，遍是底证明者，对之则世界为一原野，诸识为其工具。诸界及其万事万物，向此证明者乞求其真实性，无论一世界或多世界，物理底或超物理底，我们没有它们实际存在之其他证明。已有过论难了，这不是人类机构及其于

一客观世界之展望所独有的关系，这便是存在之本身自性；一切现相底存在，组成于一观察着的知觉性与一活动底客观性，“行动”而无“证见者”则不能进展，因为宇宙只为了观察着的知觉性而存在，且存在于其中，宇宙没有独立底真实性。又已有过答辩了，物质世界享受着一永恒底自体存在；在生命与心思出现之前已有在于此：即算它们皆消失了，不以其暂过底努力和有限底思虑，干扰太阳系的永恒底无心知底旋律，它也仍然存在的。这差别，看来好似甚属形而上学的，却甚属至为实际底重要意义，因为它决定人的整个对生命的展望，也决定他当为他的努力而设置的目标，以及他当界定他的能力于其中的原由。因为这立起了宇宙存在之真实性的问题，而且，还更重要的，人生的价值的问题。

设若我们将唯物论的结论推到够远，我们便达到在个人与民族生命上的一不真实性和无意义之感。这便合逻辑地，让我们选择，或是个人发热似的努力，从飘忽底生存上尽他所可能攫取他所可得的，所谓“过着他的生活”，或是民族的和个人的一无关心亦无目的之服务，明知个人是神经质底心思性的暂现底虚构，而民族也只是同一“物质”的常规底神经痉挛之一较稍长寿底集体形式而已。我们工作或者享受，在物质能力的推动下，而这欺骗我们以生命之短促底虚妄，或以伦理目标和心理圆成之比较高贵底虚妄。唯物论，像精神底一元论一样，达到一是而又不是之“摩耶”——是，因为它存在且明决地是；不是，因为它是现相底，又在其工作上为暂现底。在另一末端，若使我们过于著重对象世界之不真实，我们是从另外一条路达到相似底却更尖刻底结论，——个人私我之虚幻性格，人生之无目的且不真实，若回到“无有”或无缘底“绝对者”中，则是唯一合理底逃出现相生活的无意义底牵缠之方法。

可是这问题又不能以根据我们寻常物理生存之实事而作的逻

辑辩论而解决；因为在那些根据上总有经验之空缺，使一切论辩不成决定。寻常，我们没有不与个人身体生命相联的宇宙心思或超心思的任何决定经验，而在另一方面，也没有经验上任何稳定界限，可以给我们辩正我们的假定，假定着我们的主观自我，真依赖此身体形躯，不能在其死后而犹存，或扩大自己出乎个人身体以外。只能以我们的知觉性之原畴的扩大，与我们的知识工具出乎意料之外的增加，可能将这古老争辩解决。

我们的知觉性之扩充，若要能满意，必须是从个人生存进到宇宙生存的内中底扩大。因为“见证者”，若使他是存在的，不是个人所具有的出生于世间的心思，而是那宇宙底“知觉性”，包举世界万有，在其一切工作上出现为一内在底“智慧”，对它，或则此世界永恒地且真实地存在为“它”所自有的自动底存在，或则出乎此，它出生，人乎此，它消失，以一知识之行为，或以一知觉底能力之行为。非是已组织成的心思，而是那平静且永恒者，同等栖迟于活底土地和活底人身中，对之则心思与诸识皆为可以无有的工具，乃是宇宙存在的“见证者”和它的“主宰”。

一宇宙知觉性在人类中的可能性，缓缓地要为近代心理学所采纳了，有如知识的更有弹性的工具一样，有其可能，纵使其价值与能力皆被承认后而犹列之于妄想一汇。在“东方”心理学上，这常被认为真实，为我们的主观底进步之目标。达到此目标的过程之要诀，便是越出私我意识所加于我们的界限，至少是参与自我知识，秘密栖迟于一切生命和一切似是无生命物中者，至多则与此自我知识同体为一。

既入乎那“知觉性”中，我们可像“它”一样，仍继续寓居于世界存在上。于是我们可以觉识——因为我们的知觉性的一切情事，甚至我们的识感上的经验皆开始改变了，——“物质”为一个存在，

诸体为它的形成，其间此唯一存在，分别它自体在物理上之居于单独一个躯体中者，与它自体之在一切其他躯体中者，而又以物理方法，在它的本体之这许许多多据点间建立交通关系。同样的，我们经验到“心思”，亦如“生命”，是此同一存在，在多体中为一体，在每个境域里自加分开又自加重新结合，用了与那运动相合适的方法。而且，倘若我们愿意，我们能更进前去，经过了许多联续贯串的阶段后，遂觉知一“超心思”，它的普遍作为，乃一切较小底活动的钥匙。我们不仅只知觉有此一宇宙存在，同样又在其中知觉，且在识感上接受，亦且明觉地进到它内中。在它内中，我们生活着，有如我们从前生活于私我意识中，活泼地，愈进愈加与其他若干心思，生命，身体，异于我们称为我们自己这有机体者相接触，甚至相团结，不但在我们的道德体上和心思体上、在他人的主观体上，发生效果，却甚至在这物理世界及其事情上也发生效果，用了更近于神圣者的方法，非我们的私我度量所堪能的。

然则对于与之有过接触的人，或生活于其中的人，这宇宙底知觉性是真实的，较物理真实性更加真实，在自体是真实，在效果和作用上是真实。而且，这既于此世间——即它的自体的整个表现，——如是真实，世界对它也如是真实；但是不作为一独立底存在。因为在那较高且较少障碍的经验中，我们见到知觉性与有体彼此无异，凡有体皆是一至上知觉性，一切知觉性便是自体存在，在本体中是永恒底，在作用中是真实底，既不是一梦，也不是一进化。世界是真实底，恰恰因为它只存在于知觉性中；因为是一“知觉底能力”，与“有体”为一者，乃创造了世界。是物质形式在其自有之权中的存在，离开了擅有此形式之自体照明底能力，乃会是对事物的真理之违反，乃会是一种幻觉，一场噩梦，一种不可能底虚妄。

但这知觉底“有体”，即无极底“超心思”的真理，乃是大于此世界，独立生活于“它”的无可表白的无极性中，一如生活于宇宙底一切和谐中。世界依“它”而生存，“它”不依世界而生存。而且，如我们能进入宇宙知觉性中，与一切宇宙存在为一，我们亦能入乎超世界的知觉性中，而变到超乎一切宇宙存在。然则问题生起了：那个先在我们发生，是否这超上亦必须为一拒绝。这世界对“彼方”有什么关系？

因为在“超上者”的门前，立着那孑然而完全底“精神”，如诸《奥义书》中所叙述的，为光明，纯洁，支持着此世界却无为于其中，没有能力之筋络，没有二元性之疵瑕，没有分化的伤瘢，为无双，同一，没有因缘性的和多性的一切现象，——这是韦檀多学派的“不二论者”的纯粹“自我”，无为“大梵”，超上“玄默”。若心思突然经过这些门，不经过中介诸过渡，则得到此世界为不真实之感，唯有“玄默”为真实，这是人类心思所堪能的最强、最启信的经验之一种。这里，知见纯粹“自我”，或其后之“非有体”，我们遂有第二种否定的起点，——在另一极端与唯物论底否定平行，但更完全，更究竟，对个人或集体，在其效果上也更危险，是听到了其到旷野去的雄强底召唤，——即出世士的拒绝。

是这种“精神”对“物质”的反叛，自从佛教扰动了古亚利安人的世界之平衡起，二千多年来，增进地统治著印度思想。宇宙底幻有之意识，并不是印度思想的全部；也有其他哲学陈述，其他宗教企慕。也不是缺少一些两者间调整的尝试，即算是在最极端底哲学里。但一切皆生活于这伟大“拒绝”的荫蔽下，凡人最后底人生目的，便是出家人的道袍。生存的普通概念，浸透了佛教的一系业力理论，与由此结论推出的缠缚与解脱之对反，以生为缠缚，以终止有生为解脱。于是一切声音，皆和合于一大同调，即我们的天国

不能存在于这有对待的世间，却是在彼方，或是在永恒底林达望①的喜乐中，或是大梵世界②的高上幸福里，超出一切显示以外，在某些无可表述的“涅槃”里，或在某处，其间一切分别经验，皆消失于无可界说的“存在”之无相底一体中。而且，经过许多世纪，一大队辉赫底见证者，圣人，和教师，名字对印度人的记忆是神圣、且统制了印度人的想象的，常作同样底见证，常夸大同此一遥远而崇高底追求，——出世是唯一知识之路，接受物质生活是愚人之所为，无生是正当运用人生之道，“精神”的号召，从“物质”的退转。

于已失去同情于出世精神的时代，——在全世界除印度外，出世士的时辰似乎是已过去了、或正在过去，——这大倾向容易归咎于一古老民族中生命力的消亡，这民族已颓然于它的负担，它曾在共同进步上巨大分担的；在人类功力和人类知识的总和上，它的多方面的贡献已使它衰惫了。但我们已见到，这相应于生存之一真理，知觉底实践之一境界，立于我们所可能的最高处者。在实行方面，出世精神也是人生圆成中之一不可少的原素，即算是对它的独特肯定也不可无，只若人类在另一端尚未解放其智识和情命习性，出脱其对一常是坚持底动物性之奴役。

我们自然寻求一较大且较完全底肯定。我们见到在印度的出世道理想中的那伟大韦檀多口号：“太一无二”；这话未经在另一口号“凡此一切皆是大梵”的义度下充分探讨；这另一口号也是同样严正的。人类向上对“神圣者”的热情底企慕，未曾与“神圣者”的下达以永远怀抱“它”的显示之运动充分关联。“它”在“物质”中的

① 林达望（Vrindavan），即歌洛迦（Goloka），乃维师鲁教派的永恒底美丽与幸福之天。

② “真、智、乐”之最高境，Brahmaloka，心灵所能达到的，而非全般寂灭于“无可言说者”中。

意义，不像“它”在“精神”中的真理那么被人了解得好。出世人士所寻求的“真实性”，其高度被人充分把握，却不是像古代韦檀多学者一样，也了解其充分广远和概括之度。但在我们的较完全底肯定中，我们也不可小化纯粹底精神冲动这部分。如我们所见到的，唯物论多么有功于“神圣者”，同样我们也得承认出世道更有大功于人生。我们应当保存物质“科学”的真理及其真实功用于最后底和谐中，即算很多或甚至全部它的现今存在的形式皆得打破或弃置。而还要伟大底明智之正当保存，应当领导我们处理古亚利安的遗产，无论其真是怎样损减了或被贬抑。

# 第四章　遍在底真实性

如是，我们既承认纯粹底“精神”的要求，要在我们中间显示它的绝对自由，又承认普遍底“物质”的要求，要成为我们的显示之范型和条件，则我们必须寻出一真理，能全般调和此两相反对者，且能各予以“人生”上其所应得之部分，各予以“思想”中其所应有之辩正，而不褫夺二者中任何一个的所有权，不否认二者中任何一个的尊上底真理；由此真理，即算是其错误，即算是其夸张的除外性，也如此恒常汲引出一力量的。因为，凡某处有一极端底立说，对人类心思作如此强力底申诉者，则当确然于我们不是立于徒为错误，迷信，或幻妄之前，而是面对着某一至尊贵却是乔装了的事实，这要求我们忠诚，而且，若被否定或排斥，是要向我们报复的。正在这里有困难，难于圆满解决，而且一切“精神”和“物质”间的纯是妥协，其必终之以无结果，也正在此发端。妥协是一番讨价还价，是两个相冲突的势力间的利益交易，不是真底调和。真底调和，常以

互相谅解进行,趋于某种密相契合的一致。然则是由“精神”与“物质”尽可能的合一,我们最便于达到调和着它们的真理,由是达到某一最坚实底基础,为了在个人内中生活与外表生存中的一种调和着的实行。

我们已在宇宙底知觉性上找到了一会合处,该处“物质”与“精神”互为真实了。因为在宇宙底知觉性上,“心思”与“生命”两皆中介者,而不复是像在普通自私底心理中一样,为分化的经纪,为同此一不可知的“真实性”的正与负底原则间的一虚构底争端之煽动者。“心思”既达到宇宙知觉性,为一种知识所照明,这知识同时双见“一体性”之真理与“多性”之真理,把握到其交互作用之方式了,则发现它自有的冲突,立刻为神圣底“和谐”所解释,所调融;“心思”既已满足,则肯充当那我们所趋赴的“上帝”与“人生”之至上结合的经纪。“物质”,对于实践着的思想和深微化了的诸识,自呈为“精神”的形貌和躯体,——“精神”在其自加形成的引申里。“精神”则以同是这些同意着的经纪,自呈其为“物质”的灵魂,真理,真元。二者相互容许、表白为神圣,真实,且真元是一。“心思”与“生命”皆启露于那照明中,同时为无上“知觉底本体”之形貌又为其工具,以此“它”引申且寓居“它自体”于物质形式中,且在那形式中对“它”的多个知觉性中心启示“它自体”。“心思”达到它的自体圆成,时当它化为“本体”的“真理”之明镜,那自表于宇宙间种种象征中的;“生命”也达到它的自体圆成,时当它知觉地以其能力借与“神圣者”的美满底自体化形,化为宇宙存在的常新底形式和活动。

在这种概念的观照下,我们能见到世间人的一神圣生命之可能性,这将立刻辩护了“科学”,以其给宇宙底和地上底进化,发皇了一活底意义,立下了一可识的目标,而且,以人类心灵之变化为神圣底,实现一切高尚宗教的伟大理想之梦。

但那玄默底“自我”，无为，纯粹，自在，自乐，向我们呈似为出世道人物的坚确辩护的，又属怎样呢？在此，也必是和谐，而非不可调协的对反，乃为照明底真理。玄默“大梵”与有为“大梵”，皆非不同，相对，而不可调和的二元，一肯定一否定宇宙幻妄的；它们是一“大梵”的两方面，一正一负，彼此互为必需。是从这“玄默”中，永远发出创造诸世界的“语言”，因为“语言”表白所自藏于此“玄默”中者。这是一永恒底被动性，使一在无数宇宙体系中永恒底神圣活动之绝对自由与全能乃为可能。因为那活动的许多变化，它们的能力与无限变易之能性与和谐，皆挹自此不变底“本体”之无偏底支持，得自它的认许，认许其自有的动力底“自性”之此无限底滋蕃。

人，亦只是时当他在自己内中已得到“大梵”的绝对宁静与被动性，由此以同样底神圣底容忍，以同样底神圣底福乐，而支持一自由而不竭底活动，然后才是完人。那班已在内中保有这“宁静”的人，可见到从其“玄默”中恒常源源不绝流出无尽底能力，在此宇宙中工作着的。然则不能说“玄默”的真理，在其自性上是拒绝宇宙活动的。这两种境界的似是底矛盾，是有限底“心思”之错误；“心思”既习惯于肯定与否定之深刻底相反，而突然从一端达到另一端，则不能怀想一概括底知觉性，够广大而且够雄强，一揽而同时包举此二端者。“玄默”不拒绝这世界；它保持这世界。或毋宁是它同等公平支持活动与从活动退转，也准可那种调和，和协到心灵得仍其为自由而且寂静，即算它自与于一切活动。

但是，仍然有绝对底退隐，有“无”。古典中说，从“无”中出现了“有”①。于是“有”必沦归于“无”。倘若无限底、无分别底“存在”允许分别的一切可能性和多方底实践，则至少此“无”，当作初

① 见《泰迪黎耶奥义书》II. 7.

元境界和唯一恒常底真实，是否拒绝且否定一真实世界之一切可能性呢？然则某些佛教宗派之“空”，将是真实底出世道的解答；而“自我”，像私我一样，只是一幻有底、现相底知觉性之一理念底虚构了。

但于此，我们又发现我们为名词所误导了。我们的有限心思，好依赖文字上的分别，好像它们完全代表了究竟真理；而且它又移译我们的超心思底经验，入乎那些互不相容底辨别的义度，我们遂被它欺骗了。“无”，不过是一名词。时若我们考验它所代表的事实，我们亦不复能确定绝对底“无有”，较之无限底“自我”，有更好底存在的机会，好过为一心思的理念的形成。说此“无”，我们的意思真实是说出乎最后一项以外的什么，如我们于此宇宙间所知、所想的实际存在之最抽象、最深微底经验，以及我们的最纯粹底概念所能销减而至的。然则此“无”，仅是正性概念以外的一个什么。我们立一无有性之虚构，以便由全部除外之方法，超过一切我们所能知、且明觉地是我们者。实际时若我们切近考察某些哲学的“空”，我们开始见到这是一零而亦即“大全”，或者是一不可界说的“无极”，对心思现为一空白，因为心思只能把握有极底构建，但事实上是唯一真实底“存在”①。

进者，时若我们说“有”是从“无”中出现了，我们见到我们是在“时间”的义度里说起超“时间”之物。在永恒底“无”的历史上，是在那一晦气底日子这“有”从之生出的呢？或者，那另一同样可怖的日子，这不真实底一切将沦落于那永恒底空，又会在什么时候来

① 另一《奥义书》拒斥“有”生于“无”之说，以之为不可能；其说乃“有”只能生自“有”。但倘若我们解释此“无”，非不存在的“空”，却视之为一 X，原来超出了我们的存在的理念或经验以外，——这义度可加于“不二论”的“绝对大梵”，或佛教的“空”或零，——则此不可能性消失了，因为“它”可能是一切“有”之源，不论是由概念底或成作底“摩耶”，或是自体之显示或出自自体之创造。

到呢？“存在”(sat)与“非存在”，若二者皆得加以肯定，则应当想象其仿佛同时建立。二者相互容许，纵使彼此拒绝混合。而我们既要在“时间”的义度下说，则二者皆是永恒底。又谁当劝说永恒之“有”说它不真实存在，唯独永恒底“无”为是呢？在这种对一切经验的否定中，我们如何可寻得解释一切经验的答案呢？

纯粹底“有体”，是“不可知者”于它自体的肯定，作为一切宇宙存在之自由基础。我们以“非有体”一名，给予一相反对的肯定，即“它”之无有于一切宇宙存在的自由，——自由，即是说，无有于真实存在的一切正性底名相，为知觉性在宇宙中所能向自体表呈的，即使是最抽象底也没有，即使是最超上底也没有。“它”不否定它们为“它自体”的一真实表现，却否定一切表诠或任何表诠所加于“它”的范限。“非有体”(“无”)许可“有体”(“有”)，甚至如“玄默”之许可“作为”。以此一同时底否定和肯定，非互相毁坏，却像一切矛盾一样彼此相成，知觉底“自我有体”为一真实，出此以外的“不可知者”亦同为此一真实，这同时底觉知，在启悟了的人类心灵，乃可加证会了。如是，佛陀可得涅槃境界，却能雄强地在世间行道，在他的内中知觉性上是非人格性底，在他的作为上却是最雄强底人格，如我们所知道在世间出生过且发生过效果的。

当我们深思这些事时，我们便开始见到我们所用的文字，在其自专底武断上多么薄弱，在其误人底明确性上多么淆乱。我们也见到我们所加于“大梵”的范围，起于个人心思经验之狭隘，心思集中于“不可知者”的一方面，由此便否认或诋毁其余一切。我们倾于常是太生硬地翻译我们所想所知的“绝对者”，出之以我们自有的独特底相对性的名词。我们肯定此“一”和“同一者”，由热情地分辨且固执我们自己的意见和局部经验之私，以反对他人的意见和局部经验。比较明智则是且等待，且学习，且成长，而且，既为了

我们的自我圆成必须说起这些非任何人类的语文所表述的事物，则宜且寻求可能最广大、最有伸缩性、最公溥底肯定，而在其上建立最伟大、最概括底和谐。

如是，我们认识个人中的知觉性，可能进入一个境界，其中相对底存在似已销亡，即使"自我"也像是一不恰当底概念。可能渡到一超"玄默"以外的"玄默"。但这不是我们的究极底经验之全般，也不是唯一而除外一切的真理。因为我们发现这"涅槃"，这自我之寂灭，当其给予内中心灵以绝对底平静和自由，也仍在事实上与外表底无欲求而有效果的行为相合。内中全然不动底非人格性与空虚底"寂静"，而在外表上作出永恒真性的施为，"慈爱"，"真理"，"正义"的工作，——这可能性也许是佛陀教义之真主旨；这是超出了我执，超出了个人行业的串链，超出了与变易底名色与理念之同体为一，而不是逃出肉体生身之忧悲苦恼的微末理想。无论怎样，如完全底人在自己将结合静与动，同样的，那全般知觉底心灵也将转回到"无有体"之绝对自由，而不因此遂失去于"存在"于世间的把握。这么，它将在内中长时重显神圣"存在"之永恒底奇迹，也在世界中却亦常超出世界以外，甚且，仿佛超出其自体以外。那对立底经验，只可能是个人心思之集中于"非存在"上，结果是自忘，个人从宇宙活动退转，仍然且常是进行于"永恒本体"的知觉性中的。

如是，既将"精神"与"物质"协调于宇宙底知觉性中后，我们在此调协中，在此超上知觉性中，见到最后一切之肯定与否定的调和，我们发现一切肯定皆为"不可知者"中的活动或定位之确立：其相应的一切否定，皆为"它"双在那定位或活动中、或在其外的自由之确立。"不可知者"，对我们为无上，奇妙，不可表述的"什么"，对我们的知觉性持续地表呈"它自体"，又持续地逸出"它"所作的表

呈。这，不是像某个恶意底精灵或古怪底魔术师，将我们从虚妄引到更大底虚妄，直至最后否定一切，而是甚至在此有如超出我们的智慧以外的“智者”，将我们从真实引到永是增大和更深底真实，直到我们所堪能的至深至大者。“大梵”是遍在底真实，不是固存底幻相的遍在因。

设若为了我们的和谐，我们这样接受了一正性底基础，——此外和谐更可建筑在什么上呢？——则“不可知者”的各个概念底表呈，每个代表一真理，超出了概念之外，我们当尽可能在它们彼此之关系上，在它们于人生的影响上加以了解，而不当各别地，无外地加以了解，不当那么肯定，遂致毁坏或不适当地损减其他一切肯定。真实底“一元论”，真诚底“不二论”，承认万事万物皆为唯一“大梵”者，不试行剖判“它”的存在为相矛盾之二元，一永恒底“真理”和一永恒底“虚妄”，“梵”与“非梵”“自我”与“非自我”，一真“自我”与一不真却长存底“摩耶”。若使唯有“自我”存在是真实，则一切皆是“自我”也应是真实。若是这“自我”，“上帝”，或“大梵”不是一无能为之境界，不是一有拘限之权能，不是一有界际底人格，而是自体觉知底“大全”，则在其中必有这显示的某些好底、内在底理由；要发现这理由，我们必从一假定出发，即假定有些能性，有些智慧，有些有体之真理，在此一切显示之万事万物中存。世界的乖戾和显似底恶，应当在它们的范畴中加以承认，却不能接受其为我辈之征服者。人类的最深底本能，常是寻求且聪明地寻求智慧为宇宙显示之最后一语，不是一永恒底讥嘲和幻觉，——是一秘密底、最后胜利的善，不是一创造一切、不可胜服的恶，——是一究极底胜利与圆成，不是心灵自其伟大长征之失望底退转。

因为我们不能假定那唯一底“本元”，却被什么外物、或异乎“它自体”之某物所强迫，因此种外物并不存在，而我们又无从假定

"它"是不自愿地屈服于"它自体"中某部分底什么，与"它"的整个"有体"是敌对的，为"它"所否定，却于"它"为太强；因为这不过是在另一说法中建立同此一矛盾论：有一"大全"，又有外于此"大全者。即算我们说世界存在，徒然因为"自我"在其绝对公正中，平等容忍一切，看一切现实和一切可能性皆漠然无感，但有个什么是愿意有此显示而支持之的，这也不能是"大全"以外的什么。"大梵"在万事万物上是不能分的，而凡在世界上所愿望者，究极也是"大梵"所曾愿望者。徒然是我们的相对底知觉性，为宇宙间之恶、与无明、与痛苦的现相所惊所恼，欲解除"大梵"在"它"本身的责任，和"它"的工作的责任，乃立下了某些对反底原则，"摩耶"或"摩罗"，(幻有或死神)，知觉底魔鬼，或自体存在底恶的原则。只有一个"主宰"和"自我"，凡此多者，皆只是"他"的代表和变化而已。

如是，设若世界是一场梦、或一幻相、或一错误，则这一梦是全般源出于"自我"且为其所愿望的，而且不但为其所发源和愿望，抑且为其所支持、所长留。甚者，这梦是一存在于"真实"中的梦，造成它的质料便是那"真实"，因为"大梵"必然是世界的材料，亦如其为世界的基础与总和。若使作成一器皿的金子是真实的，我们当怎样假定此器皿本身是一幻相呢？我们见到这些名词，如梦，幻等，皆语文上的技巧，我们的相对底知觉性之习惯；它们代表某一真理，甚至一大真理，但也误表之。正如"无"归结到异于顽空，同样宇宙底"梦"也归结到异于徒是心思之幻影与妄觉。现相不是幻影，现相是一"真理"的实质底形式。

如是，我们从一遍在底"真实性"之概念出发，以谓既非"无有"在一端也非世界在另一端之皆为否定而皆空；却皆是此"真实性"之不同之境，正面与反面底肯定。宇宙中这"真实性"的最高经验，示现其不但是一知觉底"存在"，却也是一无上之"智慧"与"力量"，和一自体存

在底“福乐”；而在世界之外，仍是其他某个不可知的存在，某种至极而无可名状之福乐，然则我们很有道理假定虽是世界的偶性对待，若不像现在一样为我们的识感上的且属局部底概念所诠表，却为我们的解放了的智慧和经验所诠表，则亦将销归于此最高诸项。因为我们仍在偶性对待之压力下挣扎，这知见无疑地必常常以一信仰行为而自支，但此信心，虽是最高底“理性”，最广大、最耐心底观照，也皆不加否定却加肯定的。诚然，信条是已给予人类了，使其在旅程上得有所支撑，直到它达到发展的那一阶段，时则信心将化为知识与圆满底经验，而“智慧”以其工作而得是正了。

# 第五章　个人的命运

一遍在底“真实性”，是一切生命和存在的真理，无论其为绝对或相对，有形体或无形体，有生命或无生命，有智识或无智识；而且，在其无穷底变化着甚至常相反对的自我表现上，从最接近我们的寻常经验的矛盾，直到最悠远的对反，即那些自失于“不可名相者”的边际上者，这“真实性”是一，而不是一个总和或汇合。从此，一切变易皆起，皆在此中而成，亦皆于此乎归。一切肯定皆被否定，只引到同此一“真实性”的更广大底肯定。一切相对反者相互抵拒，只是为了认识此一“真理”在它们的相反的多方面上，而且以互相冲突的方法，抱持其相互底“一体性”。“大梵”是元始也是终极。“大梵”是“太一”，外乎彼更无他物存在。

但是，这一体在其本性上是无从界说的。若我们以心思去试加摹想，则不得不由无尽底一系概念和经验前进。终于我们又不得不否定我们的最大底一些概念，最概括底一些经验，以肯定此

"真实性"超出一切定义。我们达到古印度圣人的口号"不是这个，不是那个"，我们没有何种经验可以范限"它"，没有何种概念可给"它"下定义。

一"不可知者"，对我们显现于有体之许多境界和德性中，知觉性的许多形式中，能力的许多活动中，这是"心思"至竟可说的关于这存在者，——即我们之为我们，及我们所见到于一切呈现于我们的思想与诸识之前的这存在。是要在凡此诸境界，形式，活动中，且经过它们，我们乃得接近且知道此"不可知者"。但是，倘若匆遽中我们要达到一"一体性"，为我们的心思所能摄持者，倘若在我们的坚持下要将"无限者"禁锢在我们的怀抱中，我们遂认定此"真实性"与任何可指名的有体之境界为一，无论其怎样纯粹而且永久，与任何特殊德性为一，无论其怎样普遍而且概括，与任何知觉性的固定呈表为一，无论其视境怎样广大，与任何能力或活动为一，无论其施用怎样无涯，倘若又将其余一切除外，则我们的思想犯了违犯"它"的不可知性之罪了，没有达到真确底一体性，而是达到了"不可分者"之一分化。

在古代这真理被人见到如此分明，以致韦檀多学的"见者"，即算他们已达到极顶理念以后，即"真、智、乐"之使人信服的经验，以此为"真实性"对我们的知觉性的最高底积极表白，也仍然在他们的推测中建立、或在他们的知见中走到一"非真"，或出此以外的"非有体"，那不是"究竟底存在，纯粹底知觉性，无尽底福乐"，以我们的一切经验为其表现或变形者。倘若那竟是"一存在，一知觉性，一福乐"，则亦出乎这些事物的最高上最纯粹底积极形式如我们在此世间所能具有者以外，因此也异乎我们在这些名相下所知道的。佛教，颇武断地被神学家声称为"非韦陀"派的教理，因为它否认"经典"的权威，却也回到这原本是韦檀多学的概念上。不过

诸《奥义书》的积极和综合性的教理，见到“存在”与“非存在”不是互相破坏的对立者，而是我们由之仰望“不可知者”之最后相对两端。而且在我们的积极知觉性的交易中，甚至“一体性”也当与“多性”算计，因为“多”亦是“大梵”。是由于“明”，即“一性”之“知识”，我们乃知道上帝；没有“明”，即“无明”，即相对底多性底知觉性、是黑暗之夜与“愚昧”之混乱。但是倘若将那“愚昧”之境界除外，倘若我们除去“无明”，以为它是一不存在且非真实底什么，则“明”本身也成了一种黑暗，一缺陷之渊源。我们变到好像因一光明而盲目的人，不复能见到那光明所照之园地。

这便是我们邃古底圣人的教义，平静，聪明，清朗。他们有那种耐心和气力去寻求去体会；他们也有那明智和谦卑，承认我们的知识之有限。他们见到那边界，知识应当过去而进到超出它本身以外的什么中。是后世的心情与思想之无耐性，强烈趋慕一至极底福乐，或于纯粹经验与锐利智慧的操纵的高度擅能，寻到“一”以否定“多”，因其曾得到高峰上的气氛，遂讥诃深处的秘密或从之退转。但古代智慧的凝定眼光，看准了倘要真实知道上帝，便当在一切处平等知道他而无拣择，当考虑、估量“他”由之映射的互相反对者，但不为其所主制。

然则我们当搁置一份底逻辑之深刻底分辨，它声称因为“一”是真实，“多”遂是幻妄；因为“绝对者”是“真”，是唯一存在，相对者便是“非真”，不存在。若使我们在“多”中坚持求“一”，便将得此祝福与启示回转，即“一”是本自坚定于“多”中。

我们也当谨慎避免那过度底重要性，心思在它的较强大底扩张和过渡中，在所达到的某些特殊观点上所加的。精神化了的心思之观念，看此世界为一不真实底梦，对我们不能有更绝对底价值，正如唯物论化了的心思，看上帝与“彼方”皆一幻妄底理念，同

样没有绝对底价值。在此一场合，是心思既唯独习惯于诸识的证见，且将真实性联结于具体事实上，乃或者不惯用其他知识手段了，或则不能引申它的真实性的概念到一超物理底经验上。在彼另一场合，是同此心思，既度出到一非具体底真实性的坌涌底经验中，便简单将此同一无能性，与同此幻梦或妄想的结末之感，转移到诸识的经验上。但是我们亦复见到为此两种观念所变形的真理。诚然，为了我们的自我实践而置身其中的我们这形相世间，没有什么是全般有效的，直到它占有了我们的物理底知觉性，在最低的水平上显示出，而与在最高峰顶上之显示相和谐。同样确实的，形相与物质自许为一自体存在的真实，乃皆"无明"之幻有。形相与物质能属有效，只是当作了非物体者与非物质者之显示的形与质。它们在自性上是神圣知觉性的一行事，在目标上是"精神"之一格位的代表。

换句话说，若使"大梵"已入乎形相，以物质实体代表"它"的自体，则这只能是在相对底和现相底知觉性之形貌中享受其自我显示。"大梵"是要在此世界中以"生命"的价值代表"它自体"。"生命"存在于"大梵"中，为了要发现"大梵"在它自体里。所以人在世界上的重要性，在于他给予以那知觉性之发展，使世界由一完善底自我发现而改观，在其间成为可能。在人生中成就上帝，是人的人道。他发轫于动物的生命力及其活动，但一神圣底生存乃是他的目的地。

但是，正如在"思想"上，一如在"人生"中，自我实践之真实律则，是一进步底理解。"大梵"表出"它自体"于知觉性的联续底形式上，即算在有体上为同在，或在"时间"中为同时，在其关系上仍是联续的，而"生命"在其自体开展中，也应当升入它自体的永远更新底境域里。但是，倘若从一境域到另一境域，我们因急切于要有

新底臻至，便放弃已经给了我们的，倘若达到心思生活，我们便抛弃或藐视那实是我们的基础的物质生活，或者，双弃心思生活与物质生活，因精神生活之诱引，则我们不是整体地成就上帝，也不是满足“他”的自我显示之条件。我们未变为完善，仅是转移了我们的不完善之阵地，或至多达到一有限底高度。无论我们爬到多么高，纵使是向“虚无”本体，倘若我们忘记了我们的基本，则不会攀登的好。不是将低者贬抑，让它去，却是在我们已达到的较高者之光明里将其转化，才是本性的真神圣性。“大梵”是整体的，在一时结合多个知觉性境界；我们也应当一样，我们显明着“大梵”性，当变为整体底，怀抱一切。

除了退避物质生活外，还有出世动机的一过分之处，为这一整体显示之理想所纠正的。“生命”的纠结，是知觉性的三普通形式间之关系：个人底，宇宙底，和超上底或超宇宙底。在生命活动的普通分配上，个人自视为一分别存在者，包括在宇宙内，而这两者又依赖那双超乎个人和宇宙者。是这“超上性”我们流行称之曰上帝，“他”于是在我们的概念上不怎样是超乎宇宙却是外乎宇宙的。这么小视而且贬抑个人和世界，是这分别的自然结果：由臻至这“超上性”而一并止息宇宙和个人，合逻辑地将是它的至高结论。

整个地视“大梵”之一体性，便免除这些结果。正如我们无须舍弃此身体生命以达到思想生命和精神生命，同样我们可达到一观点，即个人活动之保持，不违背我们于宇宙知觉性之悟入，或我们到超上者和超宇宙者之臻至。因为“超上世界者”怀抱此宇宙，与之为一而不弃之于外，甚至有如世界怀抱此个人，与他为一而不弃他于外。个人是整个宇宙知觉性的一中心；世界是一形相与界义，为“无形相者”与“不可界说者”之全体内在性所占据。

这常常是真正关系，由我们的“无明”或于事物的错误知觉所

障蔽的。时当我们臻至于“明”，或正知觉，这永恒底关系上也没有改变真元底什么，只是此个人中心的内视和外观皆深切地给修改了，因此也随而修改了它的活动的精神和效果。个人对“超上者”在世界的作为仍属必需，而在他中间的作为，不以他之明悟而终止其为可能。反之，“超上者”在个人中知觉底显示既是那路由，由之而集体者，世界者，亦当变到知觉其自体，则明悟了的个人在世界作为中之继续，是世界活动的迫切需要了。若使正由他的明悟这会事，而他必被无情地除去，这是律则，则此世界将被判决永远沦于无可救赎的黑暗，死亡，痛苦的境况里。而那么一个世界，只能是一个残忍底刑讯或一机械底幻有。

出世道的哲学是倾向于这么想念的。但个人得救不能有何真实意义，倘若宇宙间之生存本身是一幻有。在“一元论”看来，个人的心灵是与“无上者”为一，其分别的意想则为无明，脱离分别想而体认与“无上者”为一则为得救。但谁以此脱离而得益呢？必不是无上“自我”，因为那是假定为恒常且不易地自由，定止，寂静，纯粹。也必不是世界，因为世界恒常处于缠缚中，不因某一心灵从宇宙底“幻相”逃出而得解放。是个人心灵自体，以它之脱出苦恼和分别而进到平安和幸福里。然则似乎有个人心灵的某种真实性，分明别于世界与“无上者”，即算在自由和启明这会事上。但在“空化论者”，个人心灵是一幻相，而且非有，除了存在于“摩耶”的不可解释的神秘里。然则我们达到是一幻相而不存在的心灵，在一幻相而不存在的世界里，从一幻相而不存在的缠缚逃出，乃为至善，是那不存在的心灵所当追求的！因为这是“明学”的最后一语：“无有被缠缚者，无有得解脱者，亦无求解脱者”。“明”乃终于是“相”之一部分，与“无明”同。“摩耶”虽在我们逃遁中也碰到我们，而嘲笑那胜利底逻辑，似乎是割断它的神秘结子的。

这些事，据说是不能解释的；皆是初元底、不可解释的奇迹。于我们则为实际之事，必须加以接受。我们得以一混乱逃出一混乱。个人心灵能割断私我之缠结，只是由于一自私之最高行为，由无外地执着其自己的个人得救，几乎等于绝对肯定他在“摩耶”中的个别存在。我们且将看他人之心灵为我们的心思之虚相，其得救不关轻重，唯有我们的心灵仿佛是完全真实，其得救乃唯一重要之事。我于是认我个人从缠缚脱出为真，而其他心灵同等是我自己，则遗留在后在缠缚里！

唯有将“自我”和世界间之一切不可调和之对反搁置一边，事物方可以较少矛盾的逻辑归于适当地位。我们必须承认显示之多方，即算我们认定“所显示者”之为一体。而且，终于这岂不是那追随我们的真理么，凡我们举眼之处，除非我们见作不见？终于这岂不是“知觉底本体”的自然底、简单底神秘，“它”既不能为它的一性也不能为它的多性所拘束？“它”是“绝对底”，是在这义度下，即：完全自由于容纳、且在“它”自有的方式上安排“它”的自体表现之一切可能底项目。无被缠缚者，无得解脱者，亦无求解脱者，——因为恒常“它”是一完满底自由。“它”如此自由，甚至不为其自由所拘束。“它”可戏作被拘束而不遭一真实缠缚。“它”的系链，是自加的惯例，“它”在私我中之范限，是一过渡底机巧，以便在个体“大梵”的方案中，重复它的超上性和世界性。

“超上者”，“超宇宙者”是绝对底，且在“它”的本体上是自由底，超出了“时间”和“空间”，超出了有限和无限的概念上之对待。但在宇宙中，“它”运用“它”的自体形成之自由，“它”的摩耶，以作出“它自体”的一个方案，在多性与一性的相辅相成之项目下，而这多性底一体，“它”建立于三种情况下：下心知者，心知者，与超心知者。因为实际我们见到所谓“多”，在我们的物质世界中对象化为

形体，起始于一下知觉底一性，这够公开地表现它自体于宇宙作用和宇宙体质中，但它们自体不是在外表上觉知这个的。在心知者中，私我成了外表的一点，一性的觉知能在这点上出现了；但它将对此一性之知见，施于形式和表面作用上，而且，既失于未计及一切在后面活动者，遂失于未体认它在自体不但是一，亦且与其他诸体为一。这在私我意识中普遍底“我”之范限，构成了我们的不圆满底个体化了的人格。但时若私我超出了个人底知觉性，则开始包括那对我们为超知觉者，而为其所克服；它乃觉知宇宙底一体性，而进入“超上自我”，在此宇宙以一多性底一性而表现的。

然则个人心灵之解放，是决定底神圣作为之基本音调；这是初步底神圣需要，为其余一切动作之枢纽。这是“光明”的一点，原意所在的在“多”中的全般自我显示，由此处开始出现。但已得解放的心灵，引申其一体性之知见，亦横亦纵。它与超上底“太一”之结合是不完全底，倘若未尝与宇宙之“多”结合为一。而此横底一体性，自表于乘方，于重出它自体已得解放之境况于“多”中之其余诸点上。神圣心灵重复产出它自体于相似底、解放了的心灵中，正如动物再产生于与它相似底身体中。然则每当即使仅有一心灵得解放时，必有一种倾向，此同一神圣底自我知觉性且将引申，且将在我们地球上人类的其他个人心灵中爆发，而且，——谁知道？——也许引申到地球上的知觉性以外。我们应在什么地方确定那扩充之止境呢？这是否无稽之谈呢，说佛陀已立于“涅槃”之门前，“非有”之入处了，他的心灵却转回来，立誓若世间仍有众生中一个未脱除苦难之缠结，未出离私我之系缚，则他永不渡入此不还之地？

但我们能臻至最高处，而不必将我们自己抹煞，出乎宇宙引申以外。“大梵”常保存“它”内中底自由与外在底形成这二者，表现、与自由于无所表现。我们，既亦是“它”，也能达到同一神圣底自

主。这两种倾向之和谐，是一切所欲达到真为神圣底之条件。以斥除所超过之物而追随的自由，则引到否定之路，至于拒绝上帝所已接受者。由凝注于行事与能力中以追随之活动，则引到一卑下底肯定与对“至上者”之否定。但为上帝所结合、所和合的，人为什么要坚执将其离绝呢？完全到像“他”一样完全，是整体臻至于“他”的条件。

是经过“无明”，“多性”，有我们的路，出离这过渡底、自私底自我表现，其间死亡与痛苦皆居胜势的。是经过“明”，与“无明”同意，由即算在那多性中而见为一的纯全意识，我们整个地享受永生与福乐。由臻至那出一切变易以外之“未生者”，我们从这卑下之生死解脱；由自由接受“变易”为“神圣者”，我们以永生之福乐侵入生死，且在人类中化为其知觉底自我表现之光耀底中心点。

# 第六章　宇宙中人

宇宙既非一无目的底幻有，也非一意外底偶然，而有意义和目标，——则一伟大，一超上，一光明底"真实性"的进步底启示，以我们所见的这世界以及我们所不见的其他诸世界之种种对待为手段和材料，条件和原地，似是这宇宙的意义了。因为同一推理，引我们结论到这世界存在，不是一"心思"的骗人的戏法，这推理同等地辩正了此一确然性，即宇宙不是盲目底、无能为力而自体存在的一团分别底现相存在，在通过永恒的轨道上聚合在一起，挣扎在一处，而尽其所最可能者；也不是一冥顽之"力"的巨大底自体创造和自体推动，内中没有任何秘密"智慧"，觉知其起点和目标，引导其程序和进展的。一存在，完全自觉因此也完全自为主宰，具有其所含藏于其中的现相体，在形式中实践它自体，在个人中展示它自体。

这光辉底"出现"，乃亚利安人远祖所崇拜的黎明。其成就了

的圆满，乃是遍世界的维师鲁的最高一踏步，为他们所见到的，仿佛是“心思”的最纯净底天上，睁开了一有识之眼目。因为这已存在为启示一切。引导一切的事物的“真理”，它看守这世界，吸引生死中人，起初随“自然”的普遍迈进，不为他的知觉底心思所知，但终于以增进底觉悟和自我扩大，他知觉他的神圣底上达。上达于神圣“生命”便是人生旅程，是工作之“工作”，可接受的“牺牲”。唯有这是人的真正事业，他的生存之辩正；倘若没有这个，则人将只是一条虫，随其余的朝生暮死的虫豸爬行，在一小块水和泥土的表面上，在物理世界的可愕的浩茫中得以自加形成的。

这事物之“真理”，必脱出现相世界之矛盾而出现的，已说为一无限底“福乐”，一自体知觉底“存在”，遍一切处为同一，在万事万物中，在一切时中，而又超出“时间”，皆为同一，而且在凡此现相之后觉知其自体，由现相界的活动之最深密底震动或以其最大底总和，皆不能全般表现它，或怎样将它限制的；因为它自体存在，不依乎其显示而成其有体。显示代表它，但不克穷尽它；指向它，却不启露它。它只是在种种显示的形相中向自体启露。内含于形相中的知觉底存在，当其外展，乃以直觉，以自体视见，以自体经验而得自知。它在世界中变成它自体由于知道它自体；它知道它自体由于变成它自体。如是内中主有其自体，它便赋予其形相与式样以“真、智、乐”的知觉底喜悦。在心思与生命与身体中变成这无限底“福乐・存在・知觉性”，——因为离了心，命，身，它亦永远存在，——乃是原意所在的变化，个人存在的用处。由个人它显示于因缘中，甚至有如它在自体存在于同一性中。

“不可知者”自知其为“真、智、乐”，乃韦檀多学唯一最高肯定；这包括其余一切，或其余一切皆依乎此。时当一切现相被算及，或负性地消除其形式和蒙被，或正性地以销减其名色以至于其所含

的恒常真理，则这是所余下的唯一真确底经验了。为了生命的圆成，或为了生命的超上，而且，不论是精神中之纯洁，宁静，和自由，成了我们的目标，或是能为，喜乐，和美满，——“真、智、乐”终于是未知，遍在，不可无有的一项，为人类知觉性所永远寻求的，无论在知识和情绪，或感兴与作为中。

世界和个人，是两个主要现相，“不可知者”降人其中，而且由之而后可接近“不可知者”。其他中介底集体，皆生于此二者之交互作用。这无上“真实”之下降，在性质上是一自体隐藏；在下降中有相连续的等级，在隐藏中有相连续之障蔽。必然的，启明取一上升之形式；也是必然的，上升与启明皆是进步的。因为“神圣者”下降的每一联续阶层，对人是上升的一阶段；每一隐藏未知底上帝的一障蔽，对爱上帝者和寻求上帝者，是一启露“他”的工具。物质“自然”，不知觉即算在她的暗默、雄强底物质定境中，而仍保持她的能力之有秩序底活动，乃“心灵”与“理念”；世界出乎此物质“自然”之旋律底假寐，斗进到“生命”的较迅速、多变化、和少秩序底旋律。这“生命”正劳动于自我知觉性的边际上。出乎“生命”，世界向上斗进到“心思”，其间这单位对自体和自体的世界皆变到醒觉，而且在那觉醒中，世界赢得为了它的至上工作它所需要的进益，它得到了自体知觉底个性。但“心思”取起了这工作而继续之，不是完成之。“心思”是一个才智敏锐却才智有限的劳动者，他取下“生命”所贡献的材料，于是按照其能力改善之，调整之，变换之，类分之，然后交给我们神圣人道上的那至上“艺术家”。那“艺术家”居于“超心思”中；因为“超心思”即是超人。因此我们的世界还得攀登，出乎“心思”以外，达到一更高底原则，一更高格位，一更高机动，其间世界和个人皆觉知且保有它们之为它们者，因此也相互得其了解，相互和谐而结合了。

既见到一较物理秩序更完善底秩序之秘密，生命和心思的错乱皆止息了。下于生命和心思的“物质”，其内中包含着平衡，——静性的完全底宁寂，与一不可量底能力间之平衡，——然而不保有其所包含者。它的平静，戴着一幽暗底惰性之丑拙面具，一无知觉性的沉眠，或毋宁是一麻醉了和囚禁了的知觉性之睡态的假面。被一种力量所驱策，那力量其实是它的真自体，而它尚不能摄持或分得其意识，它没有它自体的和谐底诸多能力之醒悟了的喜悦。

生命和心思觉到了这需要的意识，见之于一挣扎着和寻求着的无明、与一激动了和被阻扰了的欲望之形式，这皆是自我知识与自我圆成的初步。但是它们的自我圆成的王国在那里呢？由它们之超出自体而来。在生命与心思以外，我们知觉地恢复于其神圣真理中那物质“自然”的平衡所大体代表者，———一种静性，既不是惰性，也不是知觉性的固闭了的沉眠，而是一绝对底力量与一绝对底自觉性之集中，和一不可量的能力之作用，这同时是一不可名状的福乐之震颤，因其每一作为，便是一绝对底宁静和自主的表现，不是一需要和一愚暗底紧张之表现。达到那个了，我们的无明便体认到那光明，以它为一晦暗了的或局部底反映者。我们的欲望，便在富足与圆成中止息，对此，即算在其最粗朴底物质形式里的诸种欲望，也形为一幽暗底和堕落底企慕。

世界和个人在其上升彼此相需。常是它们彼此相为而存在，也互相得益。世界是神圣底“大全”之散分于无限底“空间”与“时间”，个人则是在“空间”与“时间”里的它的集中。世界在无限底引申中，寻求它自觉为是但不能全般实现的神圣全体；因为在引申中，存在着重它自体的多数底总和，这既不能是初元底也不是终极底单位，却是一无终无始的循环小数。因此它在自体中，创造“大全”的自体知觉底一集中，由之而能企慕。在知觉底个人中，“自

性”返观“神我”，“世界”寻求“自我”；上帝既已全般化为“自然”，“自然”也求进步地化为上帝。

另一方面，是由世界而个人被驱策去实践他自我。不但这是他的基础，他的手段，他的原畴，神圣“工作”之资料；而又有甚者，自他之为世界底“生命”之集中，这成就于范限以内，而非同“大梵”之深密底一体之无有于一切拘束和限度之概念，则他必须将自己世界化，非个人化，庶几显示那神圣底“大全”，原是他的真实性者。可是即算他最极地引申他自己于知觉性的遍是中，他却被要求保存一神秘底、超上底什么，他的人格意识给他以其一幽暗底和私我性底表达者。否则他便错过了目标，给他的问题没有得到解决，那神圣工作他为之而接受有生的，没有做。

世界对个人自呈其为“生命”，——是一机动，其全部秘密是个人得操持的，是相冲突的结果之一团聚，是潜能诸力的一漩涡，他由之必须理出某些最高底秩序，和某些尚未实现的和谐。究竟，这便是人的进步的真意义。这不是物理“自然”所成就者，徒然在稍有不同的名相中之复述。而人类生命的理想，也不能简单是动物在一高度心智中之重复。否则，任何制度或秩序，担保了一相当安好底生活和一中等底心思满足，则可以停滞我们的进展了。动物是得到少许需要而满足了：天神们则满意于其光荣。但人是不能永久休止的，直到他达到了几许至善。他是生物中的最伟大者，因为他最不满足，因为他最感到范限之压力。也许唯有他，能为了一悠远底理想为神圣底颠狂所袭。

然则对于“生命精神”，其潜能性皆集中其内的个体，最显著是“人”。是“人之子”，最极能为上帝之降世应身。这“人”便是古圣贤所谓“摩奴”，思想者，“思成人”，或心思中之灵。他不单是一超等哺乳动物而已，却是一能含孕的灵魂，自基于“物质”中的动物身

体者。他是知觉底“名”(或 Numen),接受而且利用“色”为中介物,由之而“人”能与物质相周旋。出现于“物质”之表的动物生命,只是他的生存的低下一项。凡思想,感情,意志,知觉底冲动的生命,我们在其整体称之曰“心思”者,那努力攫取“物质”及其生命能力,以隶属于其自体的进步变易之律则者,则是中间一项,其间他取得其发效用的地位。但同样有至上一项,为人中的“心思”所寻求者。寻求而得,则他可肯定之于其心思的和身体的生存中。这一实际肯定有何者在真元上超于他今之自我,乃人类神圣生命之基础。

觉悟到较他于自己的第一个心思理念更深沉底自我知识,“人”便开始想念那他当加以肯定的什么的某些公式,见到它的一点形相。但这在他看来,好像安立于其自体的两否定之间。倘若,在他的今之臻至以外,他见到一自体觉知底无限底存在之权能,光明,福乐,或为其所撼触,而将他对此的思想或经验,翻译到对他的心智为方便的名相中,如——“无极性”,“遍知”,“全能”,“永生”,“自由”,“爱”,“福乐”,“上帝”——,可是他见到的这太阳,竟似照射于双重“黑夜”之间,一黑暗在下面,一更重大底黑暗在彼方。因为时若他努力于要究竟知道它,则它好像渡到另外一个什么,非这些名词的任何一个所能代表,也非其总和所能代表。他的心思终于为了一“彼方”而否认“上帝”,或至少似乎发现“上帝”超出“他自己”,对“他自己”否认这概念。于此,同然,在此世间,在他内中,在他周围,他常遇到与他的肯定相违反者。死,永是与他同在;范限,则围困着他的自体和他的经验;错误,冥顽,弱点,惰性,忧愁,痛苦,不善,皆是他的事业的恒常压迫者。于此,他亦被驱至否认上帝,或至少“神圣者”好像是否定着,或自隐于某些现象或结果中,异乎其真确且永恒底真实性者。

而这否定之诸项，又皆不是像那另一较远底否定，不可思议，因此自然神秘，非他的心思所可知，却皆现为可知，已知，决定，——而亦仍然神秘。他不知道它们是什么，为什么存在，如何出生。他见到它们的程序，当其影响他，现示给他；他不能探测它们的本元底真实性。

也许它们是无由探测的么，或者，它们在真元上也真不可知？或者，可能的，它们没有本元底真实性，——皆是一幻有，“非有”，虚无。那高等“否定”，有时在我们看来像一“虚无”，一“非存在”。这低等否定在其真元上，也可能是一“虚无”，一“非存在”。但是，一如关于那高等者，我们已遣除这从困难逃避，所以在这低等底“非有”，我们也将其摒去。全般否认它的真实性，或视其徒为不幸底幻有以求逃避它，便是推卸了问题，回避了我们的工作。在“生命”，这些似乎否定上帝的事物，似乎与“真、智、乐”相反对者，皆是真实底，即算它们终于是暂时底。它们和它们的反对者，善，知识，喜悦，快乐，生，生存，气力，权能，增上，皆正是“生命”的工事之材料。

诚然是可能的，它们不是一幻相的结果，却是一种错误关系的结果，或毋宁是错误关系的不可分离的附属。说为错误，因其是建立于一种不正确的观念上，不正确见到个人在世界上是什么，因此对上帝和“自然”，对自己和环境，所取皆非正当态度。因为他所成为他者，与为他所寓居之世界者，及他自己应是者和将是者，失去了和谐，所以他得隶属于事物的秘密“真理”的这些矛盾。在那场合，它们不是一堕落之惩罚，却是一进步的条件。它们皆是他所当完成的工作之首要原素，他希望赢得的宝冠之所当付的价值，是一条窄狭底路，“自然”由之逃出“物质”而遁入知觉性中的；它们同时是“自然”的赎金又是她的股本。

因为是从这些虚妄关系中且由它们的助力，真实关系乃当寻得。我们要由“无明”而渡出死亡。同样的，韦陀也隐晦地说过，说有些能力像动机邪恶的女人，走离了正道，损伤了她们的“主”，可是，虽然她们自己是虚伪，不快乐，终于建立了“这浩大底真理”，即是“幸福”的“真理”。然则不是用一种道德底开刀手术，将“自性”中的不善割除，或由怖惧底退转而离弃生命，而是时若其将“死亡”转化为一更完善底生命，将人生范限内之小事，提升到神圣浩大性中之大事，变易苦难为福乐，转化不善为其固有底善，将错误与虚伪翻译到它们的秘密真理中，然后牺牲乃克完成，旅程完毕，天与地平等而携手于“无上者”的赐福中。

可是这些对反者如何能相互融入呢？用什么炼金术而可使此生死之铅化为神圣“本体”之黄金呢？——但是，倘若它们在真元上本不是对反者呢？倘若它们是一个“真实性”的显示，在体质上是同一的呢？于是一神圣底变易，乃为可思议了。

我们已见到彼方之“非有”，很可能是一不可思议的存在，或许是一不可名状之“福乐”。至少佛教的“涅槃”，表呈了人类的最精彩底努力，以臻至、以安息于这至上底“非有”中，在已得解脱而仍居世间的人之心理中，自呈为一不可说的安宁和喜乐；其实用效果，则是由私我理念或感觉之销亡而销除一切痛苦，而我们能够得到最近乎它的一正性概念，便是它乃某种无可表白的“美乐”，（设若这名词或任何名词，而可加于这么一种空无内容的安宁的话），甚至自我存在这意念，也似被并吞而销亡。这是一种“真、智、乐”，对之我们已不更敢加以这些无上名词曰“真”，曰“智”，曰“乐”者。因为一切名相皆已化为虚无，而一切认识性底经验皆已超过了。

另外一方面，我们已冒险作了这提议，说一切既皆是一“真实性”，则这一低下否定，这另一“真、智、乐”之相违或无有，也不是其

他什么，却亦是“真、智、乐”本身。这可能为智识所思及，为内视所见及，甚至为识感所接受，与其所似是否定者同样真切，而且，这对我们的知觉经验也将常是如此，倘若事物不是虚伪化了，由于某种重大基本错误，某种袭人底和驱迫底“无知”，“摩耶”，或“无明”。在这义度下可寻到一解决，也许不是逻辑心思感觉满意的形而上底解决，——因为我们正是立于不可知者，不可名状者的边界上，而穷视极睇到彼方，——但为了神圣人生之践履，是经验中足够底基础。

要作这事，我们必须敢于进到事物的分明外表之下，即心思所爱居留处的下面，试探那浩茫者和幽邃者，穿透知觉性的不可测度的深处，而体认我们自己与不属于我们的有体诸界为一。在这种寻求中，人类的语言是一薄弱底帮助，但我们在其中至少可得到一些象征和形貌，得到一些刚可表白的暗示而归，这将有助于心灵之光明，而在心思上投射一点那不可名状的图形之反映。

# 第七章　私我与对待

倘若“大全”在真理上是“真、智、乐”，则凡诸死亡，苦难，罪恶，限制，皆只能是一淆乱著的知觉性之作品，在实际效果上虽是正底，在真元本质上却是负底；这混乱底知觉性，是堕自其本体的全部底和综合化底知识，落到了分化和局部经验的某些错误中。这是人的堕落，在希伯来的创世记的诗底寓言中典型化了的。那堕落，是脱离了对上帝和自己，或毋宁说，对他自己中的上帝之圆满而且纯粹底接受，走了岔道，到了一分化着的知觉性上，而这便附带了一整长列的对待者，生与死，善与恶，乐与苦，全与缺，皆一已分化了的存在之果实。这便是亚当和夏娃，神我与自性，为“自然”所诱惑的心灵所吃的禁果。救赎呢，则由在个人中恢复大全性，在物理知觉性中恢复精神项目，乃有可得。于是唯独这样，“自然”中之心灵，可被允许分吃生命树上之果，如“神圣者”一样而永生。唯有这样，其下降于物质知觉性中之目的可以完成，时当其于善与

恶，乐与苦，生与死之知识，已由人类心灵之恢复一高等知识而完成，而此高等知识，将大全中这些对反者调和，且化为一体，将其种种分别化，转变为神圣底“一体性”的像状。

“真、智、乐”推广到一切事物，在最广大底共通性和无偏底普遍性上，对此，则死亡，苦难，罪恶，和限制，至多皆只是其光明底对反者的反面诸项，阴影形像。当这些事为我们所感到，则皆觉其为一错乱之音节。应当是一体之处，它们构出离析；应当有谅解之处，它们构出误会；应当有自体对整个合奏的适应之处，则试欲达到一一独立的和声。一切全体，即算只是在宇宙震动的一个方案中，即算只是物理知觉性之一个全体，而未尝具有一切彼方和后面之在运动中者，必然到那限度是与和谐相反者，或是龃龉底对反者之调和。在另一方面，在超出宇宙间的形相之“真、智、乐”，凡此对反底名相本身，即算我们这么理解，也不复能正当施用了。超上性变改着；它不调和，却将互相反对者变易为超过它们的什么，这便泯除它们的对反。

虽然，起初，我们必努力将个人再联属于全体之和谐。于此，我们必须体会——否则这问题不会有结论，——凡此诸名相，我们如今的知觉性用以表诠世界的价值者，虽然为了人类的经验与进步的用处，大体皆已算正当，却不是唯一底可以表之之名相，也可能不是完全底，正确底，究极底公式。正如可能有识感器官，或识感能量的形成，看物质世界比我们的识感器官和识感能量看去不同，也可能看的更好，因为看的更完全，同样的，可能有其他的心思底和超心思底宇宙之见，超过我们自己的知见。有一些知觉性的境界，其中“死”只是永“生”中之一变；痛苦，只是遍是底悦乐之激汰底回潮；限制，只是“无限者”于自体之回转；恶，只是善于其自体圆成上之周旋；而这不单是在抽象底概念中如此，却是在真实底视

见上，在恒常和实质底经验上如此。达到这些知觉性境界，在个人可能是他趋向自我圆成之进步上最重要且必不可少的步骤之一。

必然的，我们的识感和对待底识感心思所给我们的实际价值，在其范围中必为有效，应当承认其为寻常生活经验之标准，直到已准备了一更大底和谐，它们能进入其中而自加转变，却又不失去它们所代表的真实的把握。将识感官能扩大，却没有那知识，可从此新立场给予旧识感价值以正确解释，便可能引到极严重底错乱和无能，可能不适宜于实际生活，不合乎理智的有秩序和有训练的运用了。同样的，出乎自私底对待的经验而将我们的心思知觉性扩大，扩大到与某形式的大全知觉性为一体而无约制，也可能在此世界的相对性之奠定了的秩序中，容易发生于凡人活动生活上的错乱与无能。无疑的，这是《薄伽梵歌》中的教示的根本意义，教已得知识的人，不去扰动无知之人的生活基础和思想基础；因为，为他的先例所撼动而不能了解他的行动之原则，他们会失去他们自有的价值系统，却又达不到一较高底基础①。

这种错乱和无能，个人也可接受，许多巨大人物也曾接受，看作一暂时底过渡，或当作进入一更广大底生存时所必付的代价。但人类进步的正当目标，必然常是一有效底、和综合底重新表释，由之那较广大底生存之律则，可表出于诸多真理的一新秩序中，且在官能于宇宙的生命的更有能耐且更公正的工事上。对诸识感，则太阳是绕地球而转的；那对它们是存在的中心，而生命的运动，皆排列在一错误观念的基础上。但真理恰是正相反对，然其发现也会没有什么用处，倘若没有一种科学，使此新概念为一合理且有序底知识之中心，将其正当价值加于诸识的知见上。同然，对心思

① 参拙译《薄伽梵歌》III，21，29；XVIII，67。

底知觉性则上帝是绕私我而转的，“他”的一切工作和方法，皆带到了我们的私我底感觉，情绪，和概念的裁判前，在那里得到了表述和价值，皆是虽则为事物之真理的颠倒和反对，仍然有用，用在人类生活和进步的某种发展上，大致是足够的。它们是我们对事物的经验之一粗率应用底体系化，只若我们仍居于某一系理念和活动中，则皆是有效的。但它们不代表人类生命和知识的最高境界。“真理是正道，虚伪不是”。真理则不是上帝绕私我而转，以它为存在之中心，能受私我及其对待观念的裁判，却是“神圣者”自体乃为中心，而个人的经验，只是在普遍者和超上者的义度下理解了，然后得到它自体的真实真理。可是，倘若还没有一适当底知识基础，便将这概念代替私我概念，则可能引到虽新然仍属虚伪和武断底理念，代替了旧底理念，于是生起了正确价值的一番暴烈底而不是沉定底错乱。这么一种错乱，常标志新哲学和新宗教的始兴，也发动了有用的革命。仅是时若我们于此正确底中枢概念能结集一合理和有效底知识，其间私我生命应当重新发现它的一切价值改变了，纠正了，然后方算达到真正目标。然后我们当据有那一系新真理，使我们以一更神圣底生命，代替如今所过的这样底生存方有可能，且实现我们的官能之更神圣更雄强底施为，使用于宇宙的生命材料上。

那人生整体的新生命与权能，必须是安立于伟大真实之一实践上，这将神圣生存之性质，翻译为我们观想事物的态度。这必须如此进行：由私我弃除其虚伪立场和虚伪确定，由其入乎与它为其一部分的全体之正当关系与和谐，入乎与它是从之下降的那些超上者之正当关系与和谐，由其纯全底自我开启，启对一超出它自己的惯例的一真理和一律则，——一应成为其圆成之真理，一应成为其救度之律则。它的目标，必须是废除那些价值，为它对事物的自

私观念所造成者；它的冠冕，必须是超出限制，无明，死亡，苦难，和罪恶。

这超出和废除，在此世界在我们人类生活中皆不可能，倘若那种人生诸项事务，皆必须系缚于我们现在的私我性底估价上。若使生命在其本性上是一个体现相，不是一宇宙生存之代表，一强有力底“生命精神”之呼吸，若使对待性即个体于其接触之反应，不单是一反应，而是一切生活的真正本元和条件，若使范限是形成我们的心思和身体的质素之不可移易底本性，死亡之散坏乃一切生命的最初和最后底条件，为其始亦为其终，乐与苦为一切感觉的不可分离的夹重材料，喜与忧乃一切情感的必有底光明和阴影，真理与错误乃一切知识所当永远回旋其间的两极，则超上无由达到，除非将人类生命捐弃于一在一切生存以外的涅槃，或到另一世界去，到某一天界，迥异乎此物质世界而组成的。

人的习惯心思，常粘执于其过去和现在的联想，不甚容易想象一虽仍是人类的生存，却根本地在如今为我们的固定环境上改变了。我们之对可能底高等进化，甚像在达尔文学说中的“猿人”那种地位。那“猿人”在洪荒森林中过着本能底巢居生活，必不能想象有一日在地上会有一种动物，将运用一新官能曰“理智”者，用到他的内在和外在生存的材料上，以那能力管制他的本能和习惯，改变他的物理生活环境，给自己建筑石头房屋，操纵“自然”的种种力量，航行海洋，驾御大气，发展行为之典则，创出知觉底方法以成其心思与精神之发展。而且，倘这么一种概念在“猿人心理”竟为可能，他也仍然难于想象由“自然”怎样进步，或“意志”和倾向的长期努力，他自己也能发展为那种动物。人，因为他已获得理智，尤其是因为他放纵了他的直觉和想象力，可能设想一种生存，高于他自己的，且能憧憬出脱他的今之境界，升到那一生存。他的至上境界

之理念，是凡对于他自己的概念为正性底、对于他自己的本能底企慕为可欲底一切之一绝对境，——“知识”，而无其错误的负性阴影；“幸福”，而无其痛苦经验中之否定；“权能”，而无其不能之恒常违反；纯洁与有体之充实，而无缺点与范限之相反底意识。是如此，他想成他的天神；是如此，他构造他的天国。但他的理智想成一可能底世间和一可能底人类，不是如此。他的上帝和天国的梦想，其实是他自己的圆成的梦想；但他难于接受他的究竟目标之实践，正如要祖先“猿人”相信他自己会是将来底“人”一样困难。他的想象，他的宗教，可将那目标呈于他面前；然时若他的理智用事了，便抛弃想象和超上底直觉，他将其搁置一边，认其为一明丽底迷信，与物质世界的坚硬事实相违。于是这仅仅成了他对于不可能者之感发底识见。凡可能者，则是有条件底，有范限底，不稳定底知识，快乐，权能，与善。

可是在理智原则本身，有“超上性”之确定。因为理智在其整个目的和真元上，是追求“知识”，便是说，以泯除错误而追求真理。它的视景，它的目的，不是从一大错误到一较小底错误之路的，而是它假定有一正性底、先在底“真理”，经过正知识与误知识的对立性我们可向之前进的。若是我们的理智没有像在其他的人类企慕上那同样底确然性，这是因为它缺乏了那同样底真元底光明，内在于其自体之积极活动中的。我们正能怀想快乐之一积极底或绝对底实践，因为那求快乐之本能所隶属的情心，有其自有的确然性形式，堪有信忱，而且因为我们的思惟心，能想象到泯除那未经满足的需要，为痛苦的现似底原因者。但我们当如何设想在神经感觉上泯除痛苦，或从身体生命上泯除死亡呢？可是拒却痛苦，乃是感觉的至尊本能；而拒却死亡是一主要申求，内在于我们的生命力之真元中的。但这些事物对我们的理智自呈为本能底企慕，而非可

实现的潜能。

可是同一律则应该彻底通贯。实用理智之错误，是过度屈服于现似事实，它可直接感觉其为真实的，也是勇气不足，未能将潜能性的更深沉底事实，直推到其逻辑底结论。今是者，乃一前在潜能性之实践；今之潜能性，又为将来底实践之一枢机。而于此，潜能性存在；因为对现象之主制，依乎于其原因和程序之知识，若使我们知道了错误，忧悲，痛苦，死亡之原因，我们便有点希望从事于将其泯除。因为知识是权能和主制。

事实上，我们也尽可能当作一个理想追求，追求泯除凡此消极底或颠倒底现象。我们常求将错误，痛苦，和患难之原因，由大化小。科学，当其知识增加时，便梦想节制生育，无限延长年寿，倘若作不到全般克服死亡。但是因为我们只见到外表底或次等底原因，我们只能想象将其远迁移置，不想到消除那些我们与之斗争的真实根本。我们如是受到限制，因为我们争趋次等知见，而不进向根本知识，因为我们知道事物的程序，而不知其真元。于是我们达到对环境有一较有力底处理，而未能到真元底管制。但设若我们能把握错误，忧患，和死亡的真本性质和真本原因，我们可以希望达到主制它们，而那却不应是相对的而应是全般的。甚至我们可希望完全消除它们，以那绝对底善，福乐，知识，与永生之克服，我们的直觉所认为人的真实和究极底境况者，而是正着我们的自性的那主要本能。

古之韦檀多学给了我们这么一种解决，在概念中，在经验中，“大梵”为唯一普遍底和真元底事实，而“大梵”之自性为“真、智、乐”。

在这观念中，一切生命之真元，乃一遍是底、永生底生存之运动；一切感觉和情感之真元，乃一遍是底、自体存在底有体之悦乐

的活动；一切思想和知见的真元，乃一遍是底、遍处充周底真理之辐射；一切行动之真元，乃一遍是底、自成功果底善之进展。

但这游戏与运动，自寓于形式之繁多中，倾向之变易中，力量之交织中。多性便容许一决定性底、暂时畸形化底因素——即个人的私我——之干预。这私我的自性，便是知觉性的一自体范限，由于立意愚昧于其游戏之余分，且除外地专注于一个形体，一个多种倾向之结合，一个多种力量的运动之原畴。私我是一因素，决定着错误，忧悲，苦恼，罪恶，死亡诸反动；因为它以这些价值给予那些运动，否则应可表呈于其与此唯一"存在"，"福乐"，"真理"，"至善"的正当关系中者。由恢复正当关系，我们可以消除由私我决定的反动，终究将其销归到真价值；而且这恢复可以成就，由个人正当参预大全知觉性中，参预大全所代表的超上性中。

在后期韦檀多学中，有一理念参入了，而且也达于固定，即以为有限之私我，不但是对待性之原因，亦且是世界存在的真本条件。以祛除私我之无明及为其结果的范限，我们诚然消除了对待，但也随之消去了我们在宇宙运动中的生存。这么我们又回到人类生存的原本不善和虚幻底性格上，及一切在人世求完善化的努力之唐劳无功。凡我们在此世所能寻求的，只是一相对底善，常联系于其对反者上。但是，倘若我们依附那更伟大、更深沉底理念，以为私我不过是一居间底代表，代表某个超乎它自体以外的什么，则我们可避免这结论，运用韦檀多学以达到生命之圆满成就，而非徒以之逃避人生了。宇宙存在之真本原因和条件，是"主宰"，"自在主"或"神我"，显示而且占据个人底和世界底形式。这有限底私我，只是知觉性的一中介底现象，于某一路线的发展为必需。循着这条路线，个人可达到那超出他以外者，他所代表者，且仍能继续代表之，不更当作一有限底、幽暗底私我了，却当作"神圣者"和宇

宙知觉性的中心，怀抱着，运用着，且变化着一切个人底决定为与“神圣者”的和谐。

于是我们便得到神圣底“知觉本体”在全物理“自然”中之显示，作为物质世界中人类生存之基础。那“知觉本体”出现于一内入了又必然外发的“生命”，“心思”，和“超心思”，遂当作了我们的活动的条件；因为是这种外发，乃使人能在“物质”中出现，又是这外发，使他能于身体中进步地显示上帝，——身体，人人的“降世天神”。在私我的形成中，我们有这中间底、决定底因素，这便许可“一”出现为知觉底“多”，出自那非决定底、普遍底、幽暗底、无形式底整体，我们所称为下心知者，——万物中“海洋底心”，如《黎俱韦陀》所云。我们有重重对待者，生与死，喜与忧，乐与苦，真与伪，善与恶，为私我知觉性的最初形成，为其努力之自然底、必然底结果；其努力是要在其自体的人为底构造中，除外了宇宙间全般底真，善，生命，生存之悦乐，而要实践一体性。我们有这私我构造之销解，由个人之自我启对宇宙和上帝，当作那至上圆成之手段，而对那圆成，私我生命只是一序幕，甚至有如动物生命，只是人类生命的前奏一样。我们有个人于“大全”之实践，以转化有限底私我为一神圣一体与自由的知觉中心，当作圆成所达之限段。而且我们有无限底、绝对底“存在”，“真理”，“至善”，“生存之悦乐”，流溢于世界中万事万物之“多”上，作为我们的进化之循环所转向的神圣结果。这是“自然”母亲所孕的无上之生；她努力于将其产出。

# 第八章　韦檀多之知识方法

但这"真、智、乐"在世间的工作是什么？而这本体与表像着它的私我间之种种关系，由何种事物之程序初则形成次则进到圆满呢？因为人的神圣生命的全部哲学和实行，皆依赖这些关系和它们所遵循的程序。

我们达到神圣生存的概念和知识，是由于超出诸识之证见，透出物理心思的墙壁以外。长此若我们自限于识根证见和生理知觉性，则除了物质世界及其现相以外，更不能想成什么并知道什么。但我们中间的某些官能，使我们的心思达到一些概念，诚然可由推论加以演绎而得，或由如我们所见的物理世界之事实，加以想象底变换而成，但这些概念非任何纯粹物理事实证据或任何物理经验所保证。这些工具的第一个，便是纯理性。

人类理性有一双重作用，混杂或依赖底，纯粹或独尊的。理性接受一混杂作用，时当其自囿于我们的识感经验的圆圈里，承认其

律则为究竟真理，且只自从事于研究现象，便是说，只研究事物在其关系，程序，和用途上的外表现象。这理性作用不能知道“是什么”，只能知道“好像是什么”；它没有铅测锤，用以探测存在者的深度，它只能测量变易的原畴。另一方面，理性正起其纯粹作用了，时当其接受我们的识知底经验为一出发点，但拒绝为它们所范围，它走到后面去，裁判着，在它自有的权力上工作着，努力要达到一些普通底亦不可移易底概念，非自附于事物的现相、却自附于居于现相后面的什么上的。它可以达到它的结果，由于直接判断，直由现相进到那居于现相之后者，在那场合，所达到的概念，可以像是识知底经验的结果，且是依赖之的，虽如实是理性的一知见，在它自有的权力中工作着。但纯理性的种种知见，也可能用它们从之出发的经验，——而这是它们较特著的作用，——只当作一种藉故，而将其远远遗留在后，在它们得到它们的结果以前，以致那结果似是我们的识知底经验所欲训示我们者的直接对反。这运动是合法且不可少的，因为我们的正常经验，不但只是涉及一小部分普遍事实，亦且在其自有的范畴内，甚至使用有缺点底工具，而且给我们以不正确底权衡，和不正确底度量。这应当加以超越，置于远方，并且否认其固执之见，倘若我们要达到事物真理之较适当底概念。运用理性以纠正“根识心思”之错误，是人类所发展的最有价值底权能之一，为他之所以优出土地上诸存在者之主要原因。

纯理性之完全运用，终于将我们从形而下知识转移到形而上知识。但是形而上知识的概念，在其本身不能全般满足我们整个有体之要求。它们于纯理性自体，诚然是使之全般满足，因为它们是它自体存在的真正本质。但我们的本性是常以两眼看事物，因为它双看之为理念又为事实，以此每个概念对我们为不完全，对我们的一部分自性几乎不真实，直到此概念化为一经验。但现在所

论及的这些真理，却属另一系不隶属于我们的正常经验者。它们在其性质上“超出了识感的知见，却可由理性的知见摄持”。因此某种其他经验官能是必需了，以之而我们的本性的要求可能满足，而这，因我们正从事于超物理的事物，只能以心理经验的引申而得。

在某一义度下，凡我们的经验皆是心理的，因甚至我们由诸识所接受的，不会有意义或价值，直到翻译入根识心思的名相中，这根识心思即印度哲学名词所谓“末那”，即意识。“末那”，我们的论师说，是第六识。但我们甚至可说，这是唯一之识，其余的见，闻，触，嗅，尝，皆此根识心思的专门作用，这虽正常是使用诸识根为其经验基础，却也超过它们，能得到正属于它自体的内在作用之一直接经验。其结果是，心理经验，如同理智认识一样，在人能有一双重作用，混杂或依赖底，纯粹或独尊底。其混杂作用生起，通常是当心思欲知外在世界、对象之时；其纯粹作用生起，是当它欲知它自体、主体之时。在前一活动，它是依赖诸识，按照其证见而形成其知见；在后一活动，它是在自身中起作用，由一种与事物之体认为一而觉知它们。我们这么觉知我们的情感；我们觉到忿怒，如有人尖刻地说过，因为我们变成了忿怒。我们也这么知觉我们的存在；这里，经验的性质之为体认为一的知识，便明显了。如实，一切经验在其秘密自性上皆是同体为一之知识；但其真实性格我们见不到，因为我们以除外之见而使自己与世界其余一切分离，辨别我们自己为主体，而其余一切事物为客体，而且不得不发展其他办法和官能，以之可重新与我们所除外者相交接。以非直接知识似起于物理底接触和心理底同情者，我们得代替由知觉底同一性之直接知识。这限制是私我的一基本创作，也是其一贯进行的态度的一个例子，其进行是出发自一原始底虚伪，以随事依起之虚伪掩蔽

着事物的真实真理,这些在我们便变成关系的实际真理。

像于今这样组成在我们中间的心思的与识的知识,从这性质看去,可知我们如今所存在的限制,没有什么当然底必需。这些范限皆是一进化的结果,其间心思已自习惯于依赖某些生理功能及其反应,为其人乎与物质世界之关系的正常手段。因此,虽然这是律则,即时若我们要觉知外间世界,我们必间接用识根去这么作,而且于物于人只经验到那么多真理,如诸识传达与我们的,可是这律则不过是一居优势的习惯之规矩性。在心思为可能的,——而且在它也会是自然底,倘若可诱导它将自体从对物质统治的同意下解放出来,——不以识根之助而于识的对像取直接认识。这便是催眠术的实验及此类心理现象上所发生的事。因为我们的醒时知觉性,是为心思与物质间的平衡所决定、所范围,——这平衡是生命在其进化中作成的,——这直接认识在我们通常清醒境中大抵不可能,因此必须将心思投入睡眠境里,这便解放真心思或潜意识底心思,然后可能。于是心思乃能确立其真性为唯一且遍无不足底识,而且自由于对识的对象发施其纯粹底和独尊底作用、而非混杂兼依赖底作用。这官能之引申,也不是真在我们的清醒境中为不可能,只不过比较困难而已,——如那班在某些心理学实验的路上走到够远的人所知道的。

根识心思的独尊作用,可用以发展我们寻常所用的五识以外的其他诸识。比方说,可发展一种能力,不用物理工具而精确估计我们手持的一物之重量。这里触识和压力感,只是被用作起点,正如识感经验之纪录为纯理性所运用;但不真是触识以重量之多少传达心思;那是以其自体的独立知见而得到真价值;以触,只是为了进到与此物发生关系。而且,如于纯理性为然,于根识心思亦然,识的经验能被用为单是一起点,由之而进到一种与识根无关的

知识，且常与其证见相违反者。进者，官能之伸展也非仅限于外表和肤层。可能是，一旦我们由任何一个识与一外物发生了关系，那么使用意识，竟至可知道此外物之内容，例如，接受或见到他人的思想和感觉，不以他人的语言，手势，动作，或面部表情之佐助，而且，甚至与这些常是一偏、更常是误人的纪录相违。终者，由内识的运用，——便是说，运用识之能力，在其本身中，在其纯心思底或微妙底作用中，异乎物理作用；物理作用，只是从其全部普通作用的一个选集，为了外在生活之目的，——我们能够取摄识感经验，认识事物的形容相貌，异乎属于我们的物质环境组织中的。凡此官能之伸展，虽物理心思对之迟疑而不信，因其对我们的普通生活和经验之习惯方案为非正常，又难于发动起作用，更难于组成系统，使其能成为一套有秩序而可使用之工具，却是仍当与以认可的，因其皆是扩大我们的肤浅地活动着的知觉性的范围之任何尝试之必然结果，不论由某种未经教导的努力，和偶然底、欠次序底功效，或是由科学底、和管制良好底练习。

虽然，这些没有一个能领到我们瞻望中的目标，到那些真理之心理经验，"超出了识的知见，但可由理性的知见而得"[①]的真理。它们只给我们以较大底现象之原畴，与观察现相较有效能的手段。而事物的真理，常逍遥乎识外。可是在宇宙存在之正本组织中，有此一内在底坚实律则，即凡有理性可达的真理之处，则在具有那理性的机体中某处，必有达到那些真理或以经验而证明之的手段。在我们的心理上所留下的一手段，便是那同一性的知识形式之伸展，使我们觉知我们自己的存在的。真实是一自我觉识，多多少少是心知着的，多多少少是在于我们的概念中的，乃继承了我们的自

① 出《薄伽梵歌》VI. 21，拙译："可以智摄而超根身。"

我之内容的知识。或者，用一更普通底说法，所含者的知识，是包含在能含者的知识中。然则若使我们能伸展我们的心思底自我觉识之官能，引伸到超出我们、且在我们以外的“自我”——即《奥义书》中的“自我”或“大梵”——的觉识上，则宇宙间之“自我”或“大梵”的内容所以之而形成的真理，我们在经验中可为其占有者了。印度的韦檀多学，是建基于这可能性上。它曾由“自我”之知识以求世界之知识。

但常是心思经验和理智概念，被视为即算在其最高度也只是在心思底体认为一中之一反映，而不是那无上底、自体存在底同一性。我们得出乎心思与理智以外。在我们的清醒知觉性中活动着的理性，只是一中介者，居于下心知底“大全”，在我们向上的进化中我们从之而来者，与超心知底“大全”，我们为那进化所驱迫而趋向者之间。下心知者与超心知者，皆同此一“大全”的两个不同底表呈。下心知者的主词是“生命”，超心知者的主语是“光明”。在下心知者中，知识或知觉性是内含于行为中，因为行为是“生命”之真元。在超心知者中，行为重新进入“光明”中，不更包含内在底知识，却是它本身被包含于一至上知觉性中。直觉底知识，乃二者间之共通者；直觉知识之基础，是能知者与所知者间之知觉底或有效果底同一性；它是那共通底自我存在之境，其间知者与所知者以知识而为一。但在下心知者中，直觉自体显示于行为中，于效果性中，而知识或知觉底同一性是或全般或多多少少隐藏于行为里。在超心知者中，相反的，“光明”既是法律和原则，直觉自体显示于其真性中，为出现自知觉底同一性之知识，而行为之效果性，却倒是助伴、或必须有之结论，不复装作原本事实了。在这两境之间，理性与心思皆作为中介者，使这有体能在作为上将知识从其拘禁中解放出来，而准备此知识恢复其真本底元始性。时若心思中的

自我觉识，双达乎能含与所含，自体自我和他体自我，自跻于光明底自体明显底同一性，则理性亦自化为自体光明底直觉底知识形式[①]。这是我们知识之可能底最高境界，时若心思圆成其自体于超心思中。

这样便是人类的了解之方案，最古底韦檀多学说便建立在这上面。我的目的不在于将古圣人在这基础上所达到的结论加以阐释，但也宜简单地审察一下他们的一些主要结论，只若是有关于神圣"生命"这问题，如我们现在所唯独研讨的。因为正是在那些理念上，我们可找到最好底旧基址，以安立如今我们所要重新建筑者，虽然像一切知识一样，旧底名词到某种限度必换上新名词，合乎后代心理的，旧底光明必融入新光明，如朝曦之继乎暝色，可是运用古之财宝为我们开创的资本，或利用如我们所能恢复的多少，我们当最有入息地进而收获最大底利润，在这与永远不变又永远变易的"无极者"的新贸易中。

"真大梵"，纯粹，不可界说，无极限，绝对底"存在"，乃是韦檀多学的分析、在其宇宙观上所达到的最后概念，乃是韦檀多学的经验所发现的基本"真实性"，在一切组成似是底真实性之运动与形成之后者。明显的，时若我们安立此一概念，我们便完全超出我们的寻常知觉性、我们的正常经验所包含者或所保证者以外。诸识和根识心思，一点也不知道关于任何纯粹或绝对存在的事。凡我们的识感经验所告诉我们的，只是形式和运动。形式是存在的，但其存在不纯粹，却常是混杂了的，结合了的，聚集了的，相对的。时

① 我用"直觉"这名词，因为没有较好底名词可用。其实这是一权宜，与求其表明之义不合。同样可说上"知觉性"及其他许多名词，以我们的文字之穷，不得不引申其意义，不合法的。

若我们内入乎自我，我们可除去精确底形式，但不能除去运动，变易。“物质”在“空间”之动，变易在“时间”之动，似乎是存在的条件。倘若我们愿意的话，我们诚然可以说这即是存在，而“存在在其本身”的理念，不与任何可发现的真实相应。至多，在自我觉识的现相中或其后，有时我们瞥见有点什么是不动者，不变者，有点什么使我们隐约见到或想象我们是超乎一切生与死，超出一切变易与形成与动作以外。于此，是我们内中一张门有时挥开，露出那另一方面的一真理之美富，而且，在其再闭合以前，让一道光明触到我们，——是一光辉底诏示，这，倘若我们有气力和坚忍，我们可用信心把握住，用以作为出发点，作根识心思以外知觉性的另一活动之起点，即“直觉”的活动的。

若使我们细心考验，则发现“直觉”是我们的第一位老师。“直觉”常是给隐障了而居于我们的心思活动之后。“直觉”从“未知者”那里带给人以光辉底使信，皆是人的高等知识的开端。“理性”只是后下方参预，要看它从这辉煌底收获中可得到什么利益。“直觉”给予我们以某个什么的理念，那某个什么是离乎我们所知的一切、和我们似是为我们者，在其后且在其外，那常是追随人，与人的低等理智相违反，也与他的一切正常经验相反对，且驱迫他构成那无形相底知见，在种种于上帝，“永生”，“天国”等较正性底理念中，我们努力以之对心思表白者。因为“直觉”是像“自然”本身一样强大，它是出自她的真本心灵，全不顾虑理性的违反，或经验的否定。它知道什么是，因其是，因本身它是属于那个，出自那个，而不会以之屈属于徒然是变是和似是者的裁判下。“直觉”所告诉我们的，不怎样是关于“存在”而是关于“存在者”的事，因为它从我们中间那一光明点出发，这便给它以它的优越处，那有时在我们自己的自我觉识中开了的门。古韦檀多学摄取了“直觉”的这使信，将其表

呈于诸《奥义书》的三大口号中："我是'他'"，"你是'它'"，"凡此皆是'大梵'；这'自我'是'大梵'"。

但是"直觉"，以其在人中的作用之真本性质，如其在隐障之后工作着，主要在人的较多蒙昧较少明白底部分上活动着，在隐障之前，在狭隘底光明即我们的清醒知觉性中，只为那些工具所服事，皆是不能充分同化它的使信者，——"直觉"不能给我们以真理，在那整齐而且分明底形式中，为我们的本性所要求者。于其能在我们内中作出直接知识这类完全效果以前，它必得在我们的表面有体中组织它自体，在那里占领导地位。但在我们的外表有体中，不是"直觉"而是"理性"有了组织，佐助我们使令我们的知见，思想，和行为。因此，直觉底知识之时代，为早期诸《奥义书》的韦檀多学思惟所代表的，必得禅位于理性底知识之时代；灵感底经典让位于形而上底哲学，一如形而上底哲学后下必须让位于实验"科学"。直觉底思想，从超心知发来的使者，因此也是我们的最高官能，遂为纯理性所排除，纯理性不过是一种代办，属于我们的有体之中等高原；纯理性一时间又依次为混杂底理性作用所排除，这理性居于我们的平原和低等高处，在其视界上，不出乎物理底心思、诸识，或其他这类我们所能发明的助伴所能给予的经验之地平线以外。而这一好像是依次下降的程序，其实是一进步底循环。因为在每一场合，低等官能是被强迫尽可能多量地吸收它所能同化的高等官能所已给予者，而试图以它自有的方法重新建立之。在这企图上它自体在范围上是扩大了，终于也达到对高等官能的较柔顺、较宽大底自体适应。若没有这一系相续和试行分别同化，则我们必被迫居于我们的一部分本性的除外底统治下，而其余部分必或被压抑而不当地遭屈属，或在其原地中分立，因此也发展得不好。由于这一系更代和分别底企图，平衡是纠正了，我们知识的各部门之一

更圆满底和谐方给准备了。

我们在诸《奥义书》和后下的印度哲学中看到这相续一系。古《韦陀》和韦檀多的圣人，纯全依赖直觉和精神经验。是错误，有时学者谈起诸《奥义书》中之大辩论或讨论。凡有冲突出现之处，不是以讨论，以辩证，或以运用因明推理而进行的，却是以直觉、以经验相比较，其间较晦暗者让位与较光明者，较狭、较误，或较少重要性者，则让位与较广，较完善，较多重要性者。一位思想家问另一位思想家的问题，是："你知道什么？"而不是"你思想什么？"也不是"你的推理达到了什么结论？"在诸《奥义书》中，没有任何处可发现因明推理的痕迹，用以支持韦檀多学的真理的。直觉，古圣人似乎以为必由一更完善底直觉去纠正；因明推理不能作它的裁判官。

可是人的理智，要求其自体的满足方法。所以当理性推测的时代初开时，印度哲人，尊重过去的传承，对他们所求的"真理"，取了一二重态度。他们在"所闻"类经典中，承认古代"直觉"之所得，或者，如他们所好说的，灵感底"启示"之果，为超于"理性"之权威。但同时他们由"理性"出发，试验了这些所得之结论，只以那些被至上权威所支持者为有效。这样，他们到某种程度避免了形而上学的妨害罪，即在云里雾里作战的倾向，因为它从事于文字，好像文字便是强迫底事实，而非徒为象征，得常加以谨慎审查，且应时时引归其所代表的意义中的。他们的推测，起初倾向于在中心保持接近至高至深底经验，而以此两大权威、"理性"与"直觉"的合同认可前进。虽然如此，"理性"的自然趋势，要肯定它自体的优越性，终于胜过了它应为隶属之论。于是兴起了相诤论的各学派，各自在理论上建立于《韦陀》上，用其章句作为攻打他派的武器。因为最高底直觉之"明"，见事物于其整体上，于其大者上，看细节皆为这不可分的全体的诸方面；其倾向是对知识之直接综合与一体。

"理性",相反的,以分析与分解而进行,则集合其事实以成一全体;但在这样形成的集合中,便有互相反对者,非正常者,在论理学上相违者。"理性"的自然倾向,便是肯定某些,而否定其他与其所选拔的结论相冲突者,以便它可形成一派逻辑上无瑕的学说。这么,初时的直觉之知识的一统是打破了,而因明论师的智巧,常能发现一些办法,解释方法,变换着的价值标准,以之而"经典"中不方便底文字,便大致皆可抹煞了;为了他们的形而上学的推测,遂得到了完全底自由。

虽然如此,早期韦檀多的主要概念,部分留存于各派哲学中,时时也曾有过努力,要将其重新结集,表出直觉思想古之大公性和一体性的一点形似。而在一切派别的思想后,经过不同底表呈,仍存为基本概念者,"补鲁洒","自我"或"真大梵",纯粹"存在者",见于诸《奥义书》的,常是被理性化了,化为一理念或心理境界,然而仍负戴了一点旧时的重荷,不可表白的真实性。这转变之运动、我们所称曰世界者,与此绝对底"一体"之关系可能是什么;而私我,不论其为此运动所生之果,或为此运动之因,如何能回到那真"自我","神圣性"或"真实性",为韦檀多学所称说的,——这些皆是思考性底而又实际底问题,常是占据了印度思想的。

# 第九章　纯粹存在者

时若我们收敛我们的凝视，使其不从事于自私底专务，只顾到有限底、飘忽底私利，却以专寻“真理”，好奇，而且冷静底眼光看世界，则我们所得的第一结果，便是见到无限存在、无限运动、无限活动之无边底能力，倾出于无际底“空间”，永恒底“时间”里，一个存在，无极地超越我们的私我，或任何私我，或任何私我集团，而与之相衡量，则历劫之伟大产品，皆不过是瞬间之一尘，而在其不可计的算数中，无量亿万只算是一小聚。我们本能地行为，感觉，且织造我们的生活思想，好像这浩大底世界运动，是以我们为中心而开展，是为了我们的利益，为了于我们有助或有损，或好像辩正我们的自私底贪欲，情感，理念，标准，便是它的正当事业，甚至有如其为我们自己的主要关注之事。当我们开始看时，我们见到它是为其自体而存在，不是为了我们而存在，有其自体的巨大目标，其自体的复杂底和无限底理念，其自体的浩大欲望或喜乐它所要满足

的，其自体的弘广底和奇巨底标准，其俯视我们，好像发出容忍底和冷嘲底一笑，笑此微渺。可是我们且莫飘飏到另一极端，而造成我们自己之渺小的过于正性底一理念。那也将是一愚昧底行为，闭目不见宇宙之大事。

因为，这无际底运动，不看我们对它为不重要。科学启示我们，它以多么精微底注意，多么狡狯底机巧，多么深密底专心，施于它的最微小底作品，亦如于最伟大的作品。这巨大底能力，是一平等而公正底母亲，用《薄伽梵歌》的伟大名词说，便是“平等大梵”，其运动之力量和深密性，在构成和支持一太阳系和组成一蚁封的生活是同样的。是大小、是量的幻觉，诱使我们看一个为伟大，另一个为微末。反之，倘若我们不看量之积却看质之力，则我们当说一个蚂蚁比它所居的太阳系还伟大，而一个人，比一切无生物的“自然”之总和还伟大。但这又是质的幻觉了。若使我们出此以外，只验看这双以质与量为其两方面的运动之深密性，我们体会到这“大梵”平等居于一切存在中。在其本体上既平等为一切所分有，我们想要说，在其能力上也是平均分配到一切。但这又是量的幻觉了。“大梵”居于一切中，不可分，但好像是分开了、分配了的。倘若我们又以观察着的见解去看，不为理智概念所统治，却以直觉而知而臻极于同一性之知识，则我们见到这无限底“能力”之知觉性，不同于我们的心思知觉性，它是不可分，不是将自体的一等分却是将全自体，在同一时给与太阳系又给与蚁封。在“大梵”没有全分和部分，但每一事物便是其自体之全，为“大梵”之全所裨益。质与量相异，自我则同。作用之力量的形式、与态度、与结果无限相异，然那永恒底、原本底、无限底能力在一切中为一。强之力所以造成一强人的，不纤毫大于弱之力所以造成一弱人的。在压抑所费的能力，与在发扬所费的力同大，在否定与肯定，沉默与发声，

同然。

是故，第一个数算我们得修改的，便是这无限底“运动”，这存在之能力即世界，与我们自己的来往。于今我们这笔账目是算错的。我们对“大全”是无限重要，但在我们这“大全”是可忽略的；唯独我们对自己是重要的。这便是原始无明之表征，私我的根本，它只能以自己为中心而思想，好像它便是“大全”，在不是它自己者，它只能承认它心思上同意于认可的那么多，或由其环境的震动所强迫它认识的那么多。即使它开始作哲学思惟了，它岂不肯定世界只由它的知觉性且在其中而存在么？它自体的知觉性境界或心思标准，在它便是真实性的考验；凡在其轨道或视境以外的，皆必近乎虚伪或无有了。这种人的心思之自足，造成了错误会计系统，阻止我们从人生支取正当和充分底价值。有种意度以为这些人类心思与私我之自擅，是安立在一真理上，可是这真理只出现于心思已学知其无明之后，私我已顺服“大全”，而消融其分别底自我肯定于“大全”中。认识我们，或毋宁是认定这些结果和现相我们所称为我们者，不过是这无限底“运动”之一局部底运动，而且是那无限者乃我们所当知道的，所当知觉地是为，所当忠实地成就的，方是真实底生活之起始。认识到在我们的真实自我中，我们与全部运动为一，既不褊小，也非隶属，乃是这会计的另一面，而其在我们的有体，思想，感情，和行为的方式中之表现，乃为臻极于一真实底或神圣底生活所必需者。

但是要算清楚这笔账目，我们应当知道这“大全”，这无限且全能之力是什么。在这里我们又遇到新底纠纷了。因为已经由纯理性为我们认定，也似乎由韦檀多学给我们肯定了，正如我们是隶属于这“运动”，为其一方面，同样的，这“运动”又是隶属于某个异乎它自体的什么，为其一方面。此即是一伟大底无时间无空间底“安定

性”，不变，无穷，无亏，虽包含这一切作用而无为，非能力，而是纯粹底存在。在凡只见到这世界力量的人，诚然可以声称无此一物。我们的一永恒底安定性，一不变底纯存在之理念，是我们的智识概念之一虚构，起自安定者的一虚伪理念：因为没有什么是静的；一切皆是动，而我们的安定者的概念，只是我们的心思知觉性的一机巧，以之我们得到一立足点，可实际地与运动相周旋。容易指明这是真的，在运动本身中。其中没有什么是静定的。凡现似为安定者，只是一运动之阻塞，能力在工作中之表呈，它那么影响我们的知觉性，好像它是静止的，有点像地球对我们似是静的，有点像我们所乘的火车，在飞奔的景物中似是静的。但是否同样真实呢，在这运动之下，支持着它的，果没有什么不动不变的么？是否真实呢，存在徒在于能力之作用？或毋宁是能力乃“存在”之一产品？

我们立即见到，倘若这么一个“存在”是，则必是，像“能力”一样，无限。不以理性，不以经验，不以直觉，不以想象，而能给我们证明有一最终底极限之可能。一切终极与开端，必先假定有出乎终与始之外者。一绝对底终，一绝对底始，不但是名词上的相违，也是事物真元的违反，是一狂妄，是一虚构。无限性自加于有限者的形相上，由它的暗然底自体存在。

但这是关于“时间”与“空间”的一无限，一永恒底持续，无尽底伸展。纯“理性”则走的更远，在其自体的无色而又严正底光明中，看“时”与“空”，指出这二者为我们的知觉性的两汇，皆我们在其下安排现相知见之条件。时若我们在其自体看存在，“时”与“空”皆消失了。若使有任何伸展，则它不是空间底伸展，而是一心理底伸展；若使有任何持续，它不是时间的持续，而是一心理底持续；然则容易见到，这伸展与持续皆不过象征而已，这些象征向心思表达一点什么不可翻译为智识名相的东西，一个永恒，对我们好像是同一

遍含而常新底时分，一个无限，对我们好像是同一遍含而遍在底无大小底一点。这些名词的冲突虽如此强烈，却正确表明我们真见到的一点什么，便指出心思与语言超过了它们的自然界限，而且努力于要表现一"真实性"，其间它们自有的惯例和必需底对反，皆消失于一无可名状的同一性中。

但这是一真记录么？"时"与"空"如是消失，是否或者因为我们正注及的这存在，是一智识之虚构，一语言所造成的妄想底"空无"，我们却努力要将它立为一概念底真实呢，我们再注目"存在在其自体"，便说：不是。有点什么在现相之后，不但是无极限，且不可以语言表。非于任何现相，非于多现相之综合，我们能说它绝对是。纵使我们销减一切现相到一个基本底、普遍底、更无可销减的现相，为运动或为能力，我们只得到一无可界说的现相。正在运动这一概念上，便附带有静止的潜能性，而表露它自体是某存在者之一活动。正在作用着的能力这一理念上，便附带有不生作用之能力的理念；而一不在作用中的绝对能力，便简单且纯然是绝对底存在。我们只有这两个互换者，或者是一不可界说的纯存在，或者是一不可界说的能力在作用中，而且，倘若唯有后者为实，没有任何固定底基础或原因，则能力是作用所生的结果和现相，即唯独运动为是。于是我们没有"存在"，或者我们只有佛教的"空"，视存在为一永恒底现象的，"作用"的，"行业"的，"运动"的属性。这，纯理性则申辩说，没有满足我的知见，与我的基本见识相违，因此不能是。因为这将我们带到一上升的忽然中止的最后一级，使整个梯子没有支持，悬在"空"中。

倘若这无可界说底，无限底，无时间底，无空间底"存在"为是，它必须是一纯绝对者。它不能被总括于任何量或多少量，它不能是组成自任何质或多少质的结合。它不是一聚集形式，或多形式的一形式底

基层。设若一切形，质，量皆销亡，它仍然存在。“存在”而无量，无质，无形，不但可思议，而且是这些现象后唯一可思议者。必然是，时当我们说它没有这些，我们是说它超过了这些，它是一个什么，这些若入乎其中，是在那么一方式上以致皆终止其为形，质，量，如我们所称谓者，而出乎其中，则现为运动中之量，之质，之形。它们不销归一形，一质，一量，为其余一切之基础者，——因为没有这样一个什么，——却是销归于一个什么，非任何这些名词所能界定者。所以凡为运动之情况和现相者，皆归到“它”，它们从之而来的，而在那里，只若是它们存在，皆变为非复那些名词所能表述，如于运动中表述之为适合者的什么。所以我们说纯存在是一“绝对者”，在其自体非我们的思想所能知，虽则我们在一无上底同一性中回到“它”，超过了知识之名相的。反之，运动乃相对者的原畴，而即是以相对者的正当界说，可谓在运动中的一切事物，皆包含此“绝对者”，被包含于此“绝对者”中，而且即是这“绝对者”。“自然”的现象，与那基本底“以太”之关系，“以太”是被包含于“自然”现象中，组成它们，包含它们，却又是与它们那么不同，以致它们入乎其中，便终止其为今之现象者，便是韦檀多所举的一譬喻，最近于表明这殊异性中之同一性，在“绝对者”与相对者之间的。

必然的，时当我们说起事物归到其所自来者中，我们是用着我们的时间性底知觉性之语言，所以也必须防备其幻觉。运动之出现自“不变易者”，是一永恒底现象，这徒然是因为我们不能想象其在那无始、无终、永远常新底顷间，即“无时间者”的永恒中，以致我们的意念和知见，不得不置之于一联绵持续的时间性底永恒里，附之以一常是回复的始、中、终的一些理念。

但是，可以说，凡此一切是有效的，只若长此我们承认纯理性的概念而仍服属之。但理性的种种概念没有强迫之力。我们裁判存在，不当以我们在心思上所想念者，却当以我们所看到是存在

者。最纯粹、最自由底内视形式，视存在之为存在，则见到除运动而外，没有什么。唯有两者存在，“空间”中之运动，“时间”中之运动，前者属客观，后者属主观。伸展是真实底，持续是真实底，“空”与“时”皆真。纵使我们能达到“空间”之伸展的后面，视其为一心理现相，视之为心思之一试图，欲使存在为可管制，遂将此不可分的整个，分布到一概念底“空间”，我们也不能走到持续的运动和“时间”的变易后面。因为那正是我们的知觉性的真本质料。我们是，而且世界也是一持续前进的运动，且不断增加，由其概括一切过去之持续于一现在中，而此现在又向我们自表为将来的一切持续之起始，——一个起始，一个现在，常是闪避我们的，因为它不是，因为它在未出生前即已灭无。是者，是“时间”的永恒底，不可分底持续，在它的长流上载着一知觉性的进步运动，亦复是不可分的[①]。历久，“时间”中永恒相续底运动和变易，然则是唯一绝对者。变易是唯一本体。

如实，说于有体之实际内视，与纯“理性”的概念上底虚构相反对，这说法是错误的。诚然，若使直觉在这事上真是反对智识，则我们不能确然支持一徒是概念底推理，而反对基本底内视。但这向直觉底经验之申诉是不完全的。这只是当其前进时是有效的，若无整体底经验而停止，便起错误。直觉若长是专自凝注于我们之变为什么，则我们见到自己为知觉性中的运动与变易的一相续底进展，在“时间”的永恒联贯中。依佛教的比譬，我们是河流，是火焰。但是有一至上经验和至上直觉，我们以之达到我们的表面

① 不可分在运动的全体中。“时间”，或“知觉性”的每一顷间，可认为与其前在者和后继者相分别，“能力”的每一相续作用，可认为一新量子或新创作；但这不销除联续性，没有联续性则不会有“时间”之经历或知觉性之联接。一个人或行或跑或跳，其步履是分别底，可是有点什么取起这些步履，而使此运动继续。

自我之后方，而发现这变是，变易，联续，皆不过我们的有体之一态，而在我们内中有那全然不居乎转变之内者。不但我们可能有对这在我们内中为安定为永恒者之直觉，不但我们可能有在这常续流动底变易之障蔽后，在经验中对它的瞥见，亦且我们能退人其中，全般生活于其中，因此成就一全般转变，在我们的外表生活，在我们的态度，在我们于世界运动上的作为上。而这我们能这么在其中生活的安定性，恰恰是纯“理性”已经给了我们的，虽则全然不用推理亦可达到它，不预先知道它是什么而达到它，——它是纯粹底存在，为永恒，无限，不可界说，不为“时间”之持续所影响，不沦没于“空间”的伸展中，超出形，量，质以外，——唯独是“自我”，为绝对。

然则纯存在者是一事实，非是仅为概念；它是基本真实性。但是，且让我们赶紧加说一句：运动，能力，转变，也皆是一事实，也皆是一真实性。无上底直觉及其相当底经验，可以纠正那另一个，可以出到彼面，可以悬搁它，但不废除它。因此我们有纯粹存在与世界存在两个基本事实，“有体”之一事实，“变易”之一事实。否定这个或那个是容易的；认识知觉性的事实而寻出它们中间的关系，乃是真实底、而且有结果底智慧。

安定性与运动，我们得记住，皆只是“绝对者”的我们的心理代表。正如一性与多性皆是。“绝对者”超出动与静以外，一如其超出一与多。但它在一与静中得其永恒底定止，而在动与多中无限地，不可思议地，稳妥地周自体而回旋。世界存在是湿婆的狂欢舞蹈，将这神之身体，无数地增加到视景中；它将那纯白底存在恰恰遗留于本来底处所，仍其本来是什么，永是什么，且永远将是什么；它的唯一绝对底目的，便是舞蹈的喜乐。

但是“绝对者”在其自体，超静与动，超一与多，不可说，不可

思，——而这也全不是我们的事，——我们必须承认这双重事实，一并承认湿婆和迦里，且试求知道，对于那无时间、无空间底纯粹“存在”，一而静，量与无量性皆无从说上者，这时间与空间中的无量“运动”是什么。我们已知纯“理性”，直觉和经验，关于纯粹“存在”，“真”所可说的什么；它们关于“力量”，“运动”，“能力”，可说的又有什么呢？

而且，第一事我们得问究的，是否那“力量”简单是力而已，简单是运动的一无知底能力，是否那知觉性，似乎在我们所居的这物质世界中好像从之出现的，不徒然是其现象底结果之一，却更是其自体的真实底、秘密底自性。用韦檀多学的话语说，“力量”简单是“自性”，只是作用与程序之运动？或者，“自性”真实是“智”之权能，在其性质上是创造底“自我心知”的力量？——其余一切皆系于这基本问题上。

# 第十章　知觉力量

一切现相存在销归于“力量”，于能力的运动，这取了多多少少物质底，多多少少或粗或细底形式，为了对其自体的经验作自体表呈。人类思想，曾试将有体的这本源和律则，作到可以了解，且对它自体为真实底，在古代的形像里便形容这“力量”的无限存在为一大海。这大海起初是静止的，因此未曾有形式，可是开始被搅动了，运动起始，必需创造形式，这便是一宇宙的种子。

“物质”是力量的表呈，这是我们的智识所最容易了解的；像智识是如此型成，由于“物质”上的接触，以一内含于物质底脑经中的心思，对接触作出反应。物质底“力量”的原始境况，在古印度物理学家看来，是“空间”中一纯粹物质底伸展，其特殊相状，便是震动，如声音的现相可为表型的。但在这“以太”状态中的震动，不足以创造形式。其初，必在这“力量”之海洋

流动中有些阻滞，有些收缩和扩张，有些震动之交互，有些力量在力量上的冲击，于是而造出固定关系与互为因果之一个发端。物质“力量”，变改了其第一“以太”状态，便取次一格位，在古语中称之曰“风”，其特殊性格便是力量与力量间之接触，接触乃一切物质关系的基础。到此还是没有真底形式，只有种种变换着的力量。一支持着的原则便需要了。便有原始“力量”的第三个自体修改出而应此需要，其光，电，“火”，热的原则，对我们便是其特著显示。纵是如此，我们能有力量的种种形式，保存着它们自有的性格和特殊作用，然尚没有“物质”的稳定形式。于是有第四状态，以混漫为特性，永远底吸引与违拒的第一中介者，如绘如画地称之为“水”，或液体状态；而第五为凝固者，谓之为“地”或固体状态，便完成了必需底一切原素。

一切我们所觉知的“物质”形式，一切物理之物甚至下到最微妙者，皆为此五原素之组合而成。凡我们的一切识感经验，亦莫不依乎此五者；因为由接受震动而起声识；由与在此“力量”之震动的一世界中诸物相接触而起触识；由光的作用，在那些形式中，为光、与火、与热的力量所生发，所划出，所存持者而起色识：由第四原素而起味识，由第五而生香识。一切原本皆是对力与力间的震动底接触之反应。这样，古代思想家便架了桥梁，跨越纯粹“力量”与其最后变化间之鸿沟，解决了普通人类思想的困难，难于了解怎样这些形式，对他的诸识皆如此真实，固体，坚久底形式，在真理上皆仅是暂时底现象，而一物如纯粹力量者，对诸识为不存在，不可触，而且几乎不可信的，竟能是唯一永久底宇宙真实性。

虽然，知觉性的问题，却没有由这理论解决；因为它没有说明如何“力量”的震动之接触，可生起知觉底识感。僧佉论者，或分析

底思想家，在此五原素之后，建立了两个原则，曰“大”，曰“我慢”[①]，真实皆是非物质底原则；因为前者不是旁底什么，只是“力量”之浩大宇宙原则，而后者则是“私我”形成之分化原则。虽然，这两个原则，亦如智之原则，在知觉性中变到活动了，不是由“力量”本身，而是由一不活动底“知觉心灵”或诸心灵的缘故，其中一切活动皆得其反映，由那反映，遂得知觉性之相。

这便是万事万物之解释，为一派印度哲学所贡献的，最近乎近代唯物论的理念，且将“自然”中一机械底或无知觉底“力量”这理念，尽其可能深远地加入严肃观照着的印度思想里。无论其缺点怎样，其主要理念是如此无可非难，遂大致被接受。无论知觉性的现象可如何解释，“自然”是否一惯性底冲动或是一知觉底原则，它必然是一“力量”；万事万物的原则，总是许多能力的一形成着底运动，一切形式，皆生于未成形的力量间之遇合和互相适应，一切识感和作用，是某个在“力量”的一形式中者，对“力量”的其他形式的接触之反应。这便是我们所经验到的世界，我们必常从这经验出发。

由现代科学所作的“物质”的物理分析，也达到同样底普通结论，虽有几点最后底疑惑犹存。直觉和经验，确定这“科学”与“哲学”之一致。纯理性在此中得到其自体的原本概念之满足。因为即算看世界原本为知觉性的一作为，在这观念中便暗指一工事，在工事中便暗涵“力量”之运动，“能力”的活动。而这，若我们从我们自己的内中经验加以考察，也证明其为世界的基本自性。凡我们的一切动作，皆古哲学所说的三重力量之活动：知识力量，欲望力量，行为力量，而凡此皆证明其真实是同一原始“权能”之三道分

---

① “我慢”乃唐代佛教旧译，如义当作“我作者”。“原则”古谓之“谛”。“知觉心灵”古译“神我”。“僧佉论”即“数论”。阅者请参看《金七十论》。——译者

流。即使是我们的静止境况，皆只是其运动之均等状态或平衡。

既认定“力量”的运动为“宇宙”的整个自性，两个问题生起了。第一，在存在之怀抱中，这运动如何而遂生起？若使我们假定它不但是永恒底，亦且是一切存在之真元，则这问题不会发生。但我们已否定了这理论。我们知道有一存在不为运动所驱策的。然则这对其永恒底止静为陌生底运动，如何而在其内中发生？以何原因？以何可能性？以何神秘底驱迫？

那答案最为古印度思想所许可的，便是“力量”原内含于“存在”中。湿婆与迦黎，大梵与威力，皆是一，而非可分的二者。原内含于“存在”中之力，可静可动，时当其静止，它一样存在，未尝销亡，损减，或真元上怎样改变了。这答复是如此全般合理，也与事物的本性相合，我们不必迟疑于接受它。因为这是不可能的，因其与理性相违，要假定“力量”于那唯一且无限底“存在”为陌生，自外而入乎其中，或从前未尝存在，而在其中兴起于“时间”的某一点。即算是“幻有论”的道理，也须承认“摩耶”，“大梵”中的自我幻相之能力，是潜能地永恒于永恒底“有体”中的，其唯一问题则是显示或不显示。数论亦假定“自性”与“神我”，即“自然”与“知觉心灵”，永恒是同存并在，及“自性”的静止或平衡境界，与运动或平衡的扰乱之交互。

但“力量”既这么在“存在”中内涵，而且“力量”的自性原有二重或交替之潜能，一静一动，便是说，“力量”中之自体集中，与“力量”中之自体散发，则运动之如何，其可能性，发端之迫骤，或强迫之原因这问题不会生起。因为，于是我们容易想象这潜能性必须自加表移为一动与静相交替之旋律，在“时间”中相续，或者，自加表移为“力量”之一永恒底自体集中于不变易底存在里，而有其运动，变易，与形成之表面活动，如海洋表面之波涛起伏。而且这表

面活动——我们必须是说之以不适合底名相了,——可能是或则与自体集中为同时,因此其本身亦是永恒底,或则可在“时间”中有始有终,以一种恒常底旋律而再起;然则它不是在持续性中为永恒,而是在回复中为永恒。

这么“如何”这问题是销除了,其次便出现“为什么”这问题。为什么“力量”运动的这一活动的可能性全然必自加表移,为什么“存在”的“力量”不应永远凝敛于其自体中,为无限,无有于一切变易与形成呢?这问题亦复不能生起,倘若我们假定“存在”为非知觉底,而知觉性只是物质能力的一发展,我们错认为非物质底了。因为于是我们便可简单说,这旋律是存在底“力量”之自性,而为了那在其自性上永恒是自体存在者,绝对没有理由要去寻出一个为什么,一原因,一初始动机,或一最终目的。我们不能用那问题去问永恒底自体存在,问它为什么存在,或它如何始入乎存在;也不能以此问存在的自体力量,及其迫向运动的内在自性。凡我们所能穷究者,便是它的自体显示之状态,其运动与形成之原则,其进化之程序。“存在”与“力量”,既双属惯性,——惯性底定位,惯性底迫促,——双为无知觉,无智性,不能在进化中有什么目的或终极目标,或任何原始原因或用意。

但是倘若我们假定或见到“存在”是知觉底“有体”,则问题生起了。诚然,我们可以假定一知觉底“有体”,它是服属于它的“力量”的自性,为其所驱策,而于宇宙间当显示或不显示,它本自无所选择。这便是密乘师和幻有论师的宇宙之“神”,这“神”是隶属于“威力”或“幻有”,内在于“幻有”中或为“威力”所管制的“神我”。但明显的,这么一个“神”不是至上底、无限底“存在”,我们以之起始的。可以假定,这只是为“大梵”在宇宙中所作成的一“大梵”之表呈,在其自身是合逻辑地先于“威力”或“幻有”,若其工作已止,

便将其收归到它的超上底自体中。在一知觉底存在中，即为绝对，不依赖其形成，不为它的工事所决定者，我们必须假定其有一内在底自由，自由于显示或不显示其运动之潜能性。一“大梵”为“自性”所强迫的不是“大梵”，却是一惯性底“无限者”，其中有活动底内容，较包含此内容者更强有力，是“力量”的一知觉底持载者而以其“力量”为之主。倘若我们说这是为其自体之为“力量”所强迫，为其自性所强迫，则我们未免除矛盾，闪避了我们的第一假定。我们又回到一个“存在”，真实不是旁底什么而只是“力量”，“力量”在静中或在动中，也许是绝对底力量，但不是绝对底“有体”。

然则必需研讨“力量”与“知觉性”之关系。但何谓“知觉性”呢？寻常用这名词，我们是说第一个明显理念，指一心思底清醒时的觉知，如人在他的大部分身体生活上所具有的，当他不是在睡眠，昏沉，或怎样失去了生理底和外表底感觉方法之际。在这义度下是够明显了，知觉性在物质世界的秩序中，不是常规而是例外。我们不是常时占有它。但这知觉性的性格之俚俗而浅薄底理念，虽其仍然染污我们寻常底思想和联想，今兹定然要从哲学思惟上斥去了。因为我们知道在睡眠中，时若我们不省人事，或给药物迷醉了，或在昏倒中，在一切我们的身体似乎失去了知觉的状态中，我们内中仍有点什么是知觉的。不但如此，于今我们可确然了，确知古代思想家是对的，当其申述即算在人的清醒境界中，我们所称为我们的知觉性者，只是我们的全部知觉体之一小选集。这是一表面，这甚至不是我们的心思的全体。在它后面，比它远过浩大，有一潜意识底或下心知底心思，是我们的较大部分，其中包括高处和深处，至今尚无人量度过或探测过的。这知识便给我们作“力量”及其工作的真科学研究的起点；这决定地使我们从属物质者的圈禁、和明显者的幻觉解脱出来。

唯物论诚然固执著，无论知觉性的伸展怎样，它是一物质现相，不能与我们的生理器官相离；知觉性不是运用识根者，而是它们的结果。虽然，这正统派底诤论，不能抵敌增进著的知识之潮流了。它的解释正变到只加不合而且牵强了。常是变到愈加明显，不但我们整个知觉性的能量，远超过诸根、诸识、神经、脑经的能量，亦且，即算是在我们通常的思想和知觉性，这些器官皆只是其惯用底工具，不是其产生者。知觉性使用脑经，脑经是它向上底追求所产生者；脑经既不产生知觉性，也不使用知觉性。甚而至于有非正常底例子，证明我们的器官，不是全然不可少的工具，心搏不绝对是对生命为首要，呼吸亦然，有组织的脑经细胞，于思想亦然。我们的生理机构，不是思想与知觉性之原因，也不曾解释它们，正如一部机器的构造，不是蒸气或电之发动力的原因，也不解释它们。在先者是力，不是生理工具。

巨大底逻辑结论随之而起。第一，我们可以问，自从我们在无生命处和有惰性处，见到甚且有心思底知觉性存在，是否虽在物质底对象中，可能也有一普遍底下心知底心思，虽然因为缺乏器官，不能有作用或将其自体传达到外表。物质境界是否知觉性之空阙，或只是知觉性之眠藏？——虽从进化的观点看，这是一原始底而非中间底沉睡？而且睡眠，在人的例子上，已可学到不是知觉性之中断，而是其内敛，离乎对外物打击之知觉底生理反应。而且，这岂不是凡一切之为存在者的那还未发展出与外在物理世界作外表交通的手段者，是不是有一“知觉底心灵”，一“神我”，即算在一切睡眠者中也永是清醒的？

我们可更前进。时当我们说下知觉底心思，用这名词我们必是指不异于我们的外表心思之一物；它只是在表面下活动，非醒时人所知；在同一义度下，也许可说是更深入，范畴更广大。但潜意

识底自我之现相，远超出任何这种界义的范围。它包含一作用，不但在能量上远过优越，却较之我们所知为醒觉底自我的心思，迥乎是另外一种。然则我们有理由假定，在我们内中有一超心知者，正如有一下心知者，有一列知觉底官能，因此也是一知觉性的组织，它远高出那心理基层即我们所谓心思者之上。那么，我们内中这潜意识底自我，既如此在超心知中升出心思以上，它可否亦沦入下心知在心思以下？而在我们内中、在世界中，岂不有种种知觉性形式，皆下于心思，我们可称之曰情命底和生理底知觉性么？倘是如此，我们必假定在植物和矿物中，也有一种力量，我们可名之曰知觉性，虽则它不是人类的或动物的心思性，我们至今保留了那名词为专称的。

这不但是或然，而且，倘若我们虚心研究事物，则知其决然如此。在我们内中有这么一种生命知觉性，在身体的细胞中，在自动底生命机能上活动，以致我们通过有目的底动作，且服从吸引和违拒，而我们的心思，对之为陌生者。在动物中，这生命知觉性又是一更重要底因素。在植物中，它是直觉地明显。有一印度科学家，曾以严格底科学方法，寻到植物的真理，凡植物的伸张与退缩，乐与苦，醒境与睡眠，以及那一切奇离底生活，皆是知觉性的运动，但是，如我所能见到的，皆不是心思的运动。然则有一下于心思底，一生命底知觉性，其最初底反应，恰与心思的相同，但在其自体经验的构成上不同，有如超于心思者，在其自体经验的构成上，与心思底有体不同。

这一系我们所称为知觉性者，是否止于植物，止于那在其中我们见到有一下于动物底存在者呢？倘其如是，则我们当假定有一生命和知觉性的力量，原来对“物质”为陌生，却仍然入乎“物质”而

占据了“物质”,——或许是从另一世界来的[①]。因为,否则更能何自而来呢?古代思想家相信有其他这样底诸世界存在,它们或许支持我们的世界中的生命和知觉性,或者用其压力而迫出之,但不由它们之进入而创造之。“物质”不能生发出什么,倘若不是原来内含于其中的。

但是没有理由假定生命和知觉性的全部阶程,忽停止而陷于我们所见为纯物质者。近代研究和思想的发展,好像指示出生命的一种幽奥底起源,或许指出一种惰性底或压抑了的知觉性,有在于矿物中,土地中,和在其他“无生物”形式中,或至少那在我们中间成为知觉性者的最初质料可能在那里。徒以在植物中,我们只能依稀认识而且想象那我所称为生命知觉性者,则“物质”的知觉性,属惰性底形式的,诚然在我们是难于了解或想象了;而凡我们所难于了解或想象的,我们以为我们有权否认了。虽然,若人追踪知觉性到如此深远,则发现“自然”中忽然有此断沟,近于不可信了。思想有权假定一个一体性,在此一体性为现相的一切其他类别所表白之处,它只在某一类中,未尝被否定,却比较在其余类中为隐藏了。倘若我们又假定此一体未破,则我们达到这结论,即在世界上活动的一切“力量”的形式中,有知觉性存在了。纵使没有心知底或超心知底“神我”内寓于一切形式中,也必在那些形式中有一有体的知觉力量,虽其外表诸部分也分有的,或显或隐。

必然的,在这一见解中,知觉性这名词的意义改变了。它已不是心思性的同实异名,却是指存在的一种自我明觉之力,以心思为

① 如今流行的奇离底推测,是“生命”不是从另一世界却是从另一行星进到地上的。对一个思想家,那不会说明什么。真本问题是如何“生命”竟全然会入乎“物质”中;而不是它如何进到某一星球的物质里。

其中项;在心思以下,它则沉入生命底和物质底运动中,于我们为下心知者:在心思以上,它则升入超心思,对我们为超心知者。但在此一切中,皆是同此一物,只是自加组织不同。这,又是印度哲学中"智"的一概念,"智",当作能力,乃创造诸世界。原本上我们达到了那个一体性,为唯物论的科学在另一端所见到的,当其断定"心思"不能是异于"物质"的另一力量,应该只是物质能力的发展和结果。另一方面,印度思想在其最深处,肯定"物质"和"心思"皆是同一能力的不同底等级,一个知觉底"存在"之"力量"的不同底组织。

但我们有什么权柄,肯定知觉性为这"力量"的正当称述呢?因为知觉性暗指某种智慧,目的性,自我知识,虽此种种不必定取我们心思所习惯的形式。即算是从这观点看,事物皆支持而不反对一普遍底、知觉底"力量"的理念。例如,我们在动物中看到一完善底目的性,和一精确底、诚是合科学的精微知识之活动,皆远出乎动物心思之能量以外,而人自己若要得到,也只能由长期底培养和教育,甚至运用起来,远不如其稳妥迅速。在这普通事实上,我们有道理看出一知觉底"力量"在作用的证明。这"力量"作用于动物中,于昆虫中,比较至今在地球上所显示的最高心思性在任何个体形式中者,还更聪明,更有目的,更明白其用意,目的,手段,和情况。而在非生物底"自然"之活动中,我们也发现同此一遍在底特性,属一至上底、隐藏了的智慧者,"隐藏于其自体的工事之诸态中"。

唯一底论难,反对一知觉底和智慧底渊源,有在于这有目的底工作,这智慧,选择,适应,和寻求的工作,便是"自然"的工事中的那一大原素,我们称之曰浪费的。但明显的,这一反对,是基于我们人类智识的范限上,人类智识,总是求将其自有的特殊理智性,只适宜于有限底人事者,强加于"世界力量"的普通作用上。我们只见到"自然"的一部分目的,而凡一切不为用于那部分者,我们称

之曰浪费。可是即使是我们自己的人类作为，也充满了显然底浪费，从个人的观点看去是如此，可是这，我们可以确定，仍足够有用于事物的广大和普遍底目的。我们所能侦察出的“自然”的那一部分用意，她是虽有其显似底浪费，或也许正由其浪费，是够明确地完成了的。我们很可将我们尚未侦察出的其余部分信托于她。

至若此外，则无能忽略向预定目的之奔驰，好似盲目趋势之领导，所寻求的目标之确然终于、或当下、达到，皆为“世界力量”在动物，植物，无生物中活动之表征者。长时若是科学头脑认“物质”为原始与终极，则不愿意承认智慧为智慧之母乃忠实底犹豫。但现在这已不过是一古旧底矛盾论了，肯定人类知觉性，智慧，才能，皆出自一不智慧底、盲目冲动底“无知觉性”，其中未尝有其任何形式或体质在先。人的知觉性，不能是旁的什么，除了是“自然”的知觉性之一形式。它存在于“心思”之下的内含的许多形式中，出现于“心思”中，也将上升而进到“心思”以外的许多高上形式里。因为建造诸世界的“力量”，是一知觉底“力量”；自体显示于其中的“存在”，是一知觉底“有体”；而其潜能之美满发露于形式中，乃是唯一目标，我们可能合理想象的，为了它的这形色世界之显示。

# 第十一章　存在的悦乐:问题

但是,纵使我们承认这纯粹"存在",这"大梵",这"真",为万事万物的绝对底始,与终,与包含者,而且在"大梵"中,承认有一个内在底自体知觉性,与其本体不可分离,外发则为知觉性的运动的一个力量,这便创造许多力量,形式,和世界,我们仍然对这问题没有答案,"为什么'大梵',为纯全,绝对,无限,毫无所需,略无所求者,全然要投出知觉性的力量,在它自体中创造这些形色世界呢?"因为我们已将这解决搁置了,它是被它的"力量"的自性所驱而创造,为它的运动与成就之潜能性所策动而入乎形体。是真的,它有此潜能性,但不是为其所范限,拘束,或强迫;它是自由的。然则,既自由于或动或永恒静止,自由于将自体发为形式,或在自体中保留此潜能性,而放纵它的运动与形成之权能,则这只能是为了一个理由:为了悦乐。

这原始,终极,和永恒底"存在",如韦檀多学人士所见者,不徒

然是一赤裸底存在，或一知觉底存在，其知觉性为粗朴底力量或权能。它是一知觉底存在，其有体之真正名称，其知觉性的真正名称，便是福乐。正如绝对存在中不能有“空无”，不能有无心知之黑夜，不能有缺少，便是说，不能有“力量”之缺失，——因为，这些若任有其一，它便不会是绝对了，——同样的，也不能有痛苦，不能有悦乐之否定。知觉底存在之绝对性，便是知觉底存在之不可限量的福乐；二者乃同一物之异名。凡一切无量性，无限性，绝对性，便是纯粹悦乐。即使在我们的相对底人道中也有这经验，凡不乐，意思便是一范限，一阻碍，——乐，起于被抑遏的某事物之实践，起于范限之超过，阻碍之克服。这是因为我们的原来底本体，便是绝对者，充分具有其无限无边底自我知觉性与自我权能；一自我保有，其另一名称便是自我悦乐。相对者愈触到那自我保有，与此成正比例，它愈接近满足，触到悦乐。

“大梵”的自我悦乐，不是受限制的，不被其绝对底自我本体之静而不动底保有所限制。正如知觉性的力量能无限地抒发其自体为形式而有无穷底变化，同样的，其自我悦乐能成其运动，变化，极欢，于其自体的那无限底川流与变易中，为无数繁富底世界所代表的。发放，而且欣赏其自我悦乐之无限运动与变易，便是它的“力量”之伸展或创造底活动之目的。

换言之，那已自抒发为形体者，便是“存在·知觉性·福乐”之三位一体，其知觉性在其自性上是一创造底、或毋宁是一自我表现底“力量”，能在其自我知觉底本体的现相和形式上，有无限底变易，且无尽地享受那变易的悦乐。这便推论到，凡存在著的事物，皆是如其为那存在，那知觉力量，那有体之悦乐的项目。正如我们见到，万事万物，皆一不变底本体之变易底形式，一无限底力量之有限底结果，同样的，我们也当见到万事万物，皆一自我存在的不

可变而包含一切的悦乐之变易底自我表现。凡为物，其中便有此知觉底力量寓居，而且是由此知觉底力量以存在，以成其为此物；同样的，凡为物，便有此存在之悦乐，是由此悦乐以存在，以成其为此物。

这古韦檀多学的宇宙起源论，在人类心思中，立即遇到两大强烈反对，——情感上和识感上痛苦的知觉性，与罪恶的道德问题。因为倘若世界是"真、智、乐"之表现，不单是存在即知觉性之表现，——因为那是容易承认的，——而是存在亦即无限底自体悦乐的，则我们将如何解释忧愁，患难，痛苦之遍在？因为这世界在我们看去，好像是一痛苦的世界，而不是一存在的悦乐之世界。诚然，那世界观是一夸张之说，是透视法之错误。设若我们虚衷去看它，唯以正确且不动情感的估量为意，则我们当发现存在之快乐的总和，——纵使一些现象和某些个别情况与此相反，——远远超过生存之痛苦的总和，而生存之自动底或被动底，表面底或下层底乐，是自然的常态；苦，则是相反底事，暂时断止或掩盖那正常状态的。但正由这缘故，这苦之较小量更深密地影响我们，常仿佛出现为大于此较大底乐之总量；恰恰因为后者为正常，我们不珍重它，甚至几乎注意不到它，除非它凝固为其自体之某些尖锐形式，为一快乐之波涛，喜乐或狂欢之高浪。是这些事，我们称之曰悦乐，为我们所寻求，而正常之满足于存在，不论事会和特殊原因或对象而常在者，在我们倒感觉是什么中和之物，非乐非苦。乐是在那里的，是一伟大实际事实，因为倘若没有它，便不会有自我保存的普遍底、高压着的本能。但它不是我们所寻求的，因此我们不将其记在我们的情感底和识感底利润和亏损的账目上。在那账目上，我们只将正性底喜乐列在一边，不安适和痛苦列在另一边；痛苦使我们更深切感到，因为它对我们的有体为非正常，与我们的自然倾向

相违反，被经验到是我们生存上之强暴，在我们之为我们且寻求将是我们者上的外来底攻击和侵袭。

虽然，无论是痛苦之非正常性，或其或大或小底总和，皆无由影响此哲学论题；不论较大或较少，单是其有在于此，便成为整个问题。万有既皆是“真、智、乐”，痛苦和患难如何竟全然能存在？这是真问题，而这时常又被弄到愈加混乱了，由于一谬论，出发自外乎宇宙底、人格性底上帝之理念的，也由于一偏论，即道德底困难。

可以这样推理：“真、智、乐”便是上帝，是一知觉底“有体”，为存在的作者；然则上帝如何能造出了一世界，其中“他”加于“他”所创造者以患难，批准痛苦，容许罪恶？上帝是“全善”，而创造了痛苦与罪恶？倘若我们说痛苦是一试验，一研鞫，我们也没有解决这道德问题，我们达到了一不道德底或非道德底上帝，——也许是一位优良底世界技师，一狡狯底心理学家，但不是一“至善”的“上帝”，“仁爱”的上帝，只是一位“威力”之上帝，“他”的法律我们得服从，“他”的威猛莫测，我们希望得和宥。因为，一个发明以楚毒为试验或审讯手段的人，必被判定为或则是故意作残虐，或则是道德上麻木不仁，而且，倘若竟是有道德，则亦下劣于他所创造者的最高本能。而且，设若要逃避这道德底困难问题，我们说痛苦是道德上的罪恶之必然结果和自然惩罚，——这么一个解释，甚且不能合乎人生事实，除非我们承认“业力”与重生之说，以为心灵是受到生前在其他身体中所犯的罪之惩罚，——我们仍然没有逃出这伦理问题的真正根本，——是谁，为什么，何自而造成了那道德上的恶，其后果必为痛苦与患难的惩罚的呢？而且，若见到道德上的罪恶，如实是一种心理底疾病或愚痴，是谁或是什么造成了这法律，或必然底联系，要惩罚一心理病症或愚痴行为，用如此可怕底报复，如

此常是极端而且巨大底毒楚呢？业力的严酷无情底法律，与一最高道德底和个人性底“天神”不相调和，因此“佛陀”的清明逻辑，否定任何自由而且统治一切的人格性“上帝”之存在；一切人格“佛陀”皆声称为无明之创作，而且受制于“业力”。

如理实，这么分明表述的困难，只起于我们假定有外乎宇宙底、人格性底上帝存在，非“他”自体即此宇宙，假定其是创造了善与恶，痛苦与患难，给“他”的所作者，而“他”自己高居在上，不受到影响，“他”看着，统治着，行使“他”的意志于一遭受苦难的和挣扎着的世界，或者，倘若不行使“他”的意志，倘若使世界为一无情底法律所推转，不受到“他”的帮助，或救助不力，则“他”不是一上帝，不全能，不全善，不全恩仁。没有任何一超宇宙底人格性底上帝之说，能解释罪恶与患难，——罪恶与痛苦之创造，——除了是一不能使人满意的遁辞，不答复却避开了这正在讨论的问题，或者是一或明或暗底“摩尼教”之论，实际销灭了“神主”，当其试行辩护它的办法或找出它的工作之理由。但这样一位上帝，不是韦檀多学的“真、智、乐”。韦檀多学的“真、智、乐”，是唯一存在，无有其二；凡是者，便是“他”。若是罪恶与痛苦存在，则是“他”负担了罪恶与痛苦，在“他”将“他自己”寄托于其中的所造者中。于是这问题完全改变了。问题不复是上帝如何能为“他”的所造者作出了痛苦与罪恶，为“他”所不能因此也不染的，而是：唯一而且无限底“存在・知觉性・福乐”，如何而会接纳到它自体中那是非福乐者，那似乎是它的积极底否定者。

半个道德底困难——那在其一不可解答的形式中的困难消失了。问题不复生起，不复能立。对他人的虐毒而我则不染，或甚至以事后的忏悔或已晚底同情而分担其痛苦，这是一事；自加痛苦，而我为唯一存在，这迥是另一事。可是这伦理困难，仍可在修改了

的形式下引回："大全悦乐"必然是全善和全爱，则罪恶与痛苦如何能存在于"真、智、乐"中呢，因为他不是机械底存在，而是自由底、知觉底有体，自由于贬斥且拒绝罪恶与痛苦？我们要认识这样迭出的问题，也是一错误论点，因为它施用一局部陈述的名词，好像其可施用于全体。因为善的理念，爱的理念，我们这么参入"大全悦乐"的概念中的，出自事物的二元论观和分别观；它们全皆基于造物与造物间之关系，我们却坚执将其施于一个问题上，而这问题，相反的，起自"太一"即是大全的假定。我们必须首先看这问题如何出现，或者看如何能在其原始底纯净状态中得到解决，在异中之一的基础上；唯有这样，我们可稳妥处理其部分及其发展，如在分化与二元的基础上的造物与造物间之关系。

我们应当认识，倘若我们这样看整体，不将自己局限于人类的困难和人类的立场，我们不是生活于一伦理底世界中。人类思想，企图强加一伦理意义到整个"自然"中，是固执且顽强底自扰的行为之一，人类底那些可悲底企图之一，要在一切事物中加入他自己，他的有限底、习惯底人类自我，从他个人发出的立场批判它们，而那便最生效地阻止他达到真知识与全视见。物质"自然"不是伦理底；统治着它的法律，乃固定习惯之序列，这些习惯无知于善恶，只看到创造着的力，安排和保存着的力，扰乱和破坏之力，无偏颇，非伦理，一随其内中所秘藏之"意志"，一随那"意志"之无言底满足，在其自体形成与自体毁灭中。动物的或情命底"自然"，也是非伦理底，虽然当其进化时，也显示出粗坯原料，高等动物以之发皇出伦理冲动。我们不责备老虎，因为它杀戮而且吞噬其捕获的动物，正如不责备飓风，因为它毁坏，或火，因为它焚灼而且烧杀；而飓风，火，或老虎中的知觉力量，也不责难或贬斥它自己。责备和贬斥，或毋宁是自我责备和自我贬斥，乃真伦理之始。若我们责备

旁人，而不将同此一法律绳诸自己，我们不是说出真实伦理底批判，却只是使用伦理给我们作出的话语，加到一情感底冲动上，是对那不取悦或损伤我们者的不乐或退避之冲动。

这退缩或不喜，乃伦理的最初起源，但其本身不是伦理底。鹿对老虎的畏惧，猛兽对其攻击者的忿怒，是个体的存在之悦乐受到了威胁，因而生起的情命底退缩。在心性的进步中，这已将自体精炼了，化为憎恶，不喜欢，不赞许。不赞许那威胁和侵害我们者，赞许那阿谀且使我们满足者，便精炼化了，化为善与恶之概念，于自己的，于集体的，于他人而非我们自己的，于他集团而非我们的集团的善恶概念，终于更精炼而化为对善的普通赞许，对恶的普通不赞许。但自始至终，这事的基本性质仍其同一不变。人欲望自我表现，自我发展，换句话说，愿望存在的知觉力量在他内中进步活动：那便是他的基本底悦乐。凡损伤那自我表现，自我发展，他的进步着的满足者，对他便是恶；凡佐助确定，提高，张大，而崇高化之者，便是他的善。只是，他的自我发展的概念改变着，变到更高更广，开始超出他的有限人格，容纳他人，拥抱一切于其范围里。

换言之，伦理是进化中的一阶段。那在一切阶段上为共通者，便是"真、智、乐"的追促，趋向自我表现。这追促起初是非伦理的，其次在动物中是下伦理的，其次在灵性动物中甚至是反伦理的，因为它容许我们同意加于他人的损伤，若加于我们自己，则不会同意了。在这方面看来，甚至如今之人，也只是半伦理的。正如凡下于我们者皆是下伦理的，一样可能在我们的上处，我们终要达到的地方，为超伦理的，则又无需乎伦理。伦理底冲动和态度，对人类为那么至关重要者，只是一种手段，以之人类要从低等和谐与普遍性，基于无心知而被"生命"破为个人的乖戾者，奋斗出去，进向一高等和谐与普遍性，基于心知底与一切存在为一之一性者。达到

了那目标之后，这手段不复需要了，或甚至不可能了，因为它所依赖的德性和矛盾，皆将自然溶解而消失于最后底调和中。

倘若这伦理立场，只用于一暂时底、虽是至关重要的过程，从一普遍性过到另一普遍性，我们不能用之于全部解决世界的问题，只能承认其为那解决中之一个原素。不这样做，便有进入将宇宙间一切事物虚伪化了的危险，将那居于我们之后、之外的进化的意义虚伪化了，以求适合于暂时底展望，和一事物的用处的半进化底见解。这世界有三层，下伦理底，伦理底，和超伦理底。我们当找到于此三皆为共通者；因为只有这样，我们方能解决这问题。

那于一切皆为共通者，我们已经见到，便是存在的知觉力量之满足，满足于发展它自体为诸多形式，且在那发展中寻求其悦乐。它显然起始于那满足或存在的悦乐；因为这是那于它为正常者，它所扳援者，它所作为它的基础者。但它寻求它自体的新形式，而在进到高等形式的过程中，介入了痛苦与忧患的现相，这好像是与它的有体之基本自性相违反。是这，且唯独这个，乃是根本问题。

然则我们如何解决这根本问题呢？我们当这么说么："真、智、乐"不是万事万物的始与终，始与终是"虚无"，一无偏底"空"，其本身不是什么，却包含一切存在或非存在、知觉性或非知觉性、悦乐或非悦乐的潜能性？倘若我们愿意，我们也可接受这答案；但虽我们欲以此解释万物，我们真实是不曾解释一物，只是包括了一切物。一"无物"而充满了一切潜能性，是与一切名相和事物可能有的最完全底相违，而我们因此只是以一大矛盾解释了一小矛盾，以推进事物之自相矛盾到最大限度。"虚无"便是"空无"，其中不能有潜能性；一切潜能性之一无偏底不定者是"混沌"，而我们所作的一切，便是将"混沌"加到"空无"中，却未曾解释它如何到那中间去的。然则让我们回到我们的"真、智、乐"的原本概念，看是否在那

基础上可得一较完全底解决。

我们首先应当弄明白，正如当我们讲起遍是底知觉性，我们是说比人的清醒时的心思知觉性较广大，更属真元底，不同底什么，同样，当我们讲起遍是底存在之悦乐，我们是说比个人的寻常感情底和感识底快乐较广大，更属真元底，不同底什么。快乐，欢喜，悦乐，如人用这些名词，皆是有限底和偶然底运动，依乎某些习惯原因，而起自异于其自体的背景；有同其对立者，痛苦与忧愁，同样是有限底和偶然底运动，亦起自异于其自体的背景。有体之悦乐是遍是底，不可范限，自体存在，不依赖特殊原因，是一切背景之背景，由之而快乐，痛苦，及其他较中性底经验皆出现。时当有体之悦乐，自求实践为变易之悦乐，则它在力量的运动中运动，本身取种种不同底运动形式，以快乐与痛苦为其正性和负性底潮流。在“物质”中为下心知，在“心思”以外为超心知，这悦乐在“心思”与“生命”中寻求实践其自体，由出现于变易中，出现于运动的增上着的自体知觉性中。其最初底现相皆是偶性底，而且不纯粹，游移于苦与乐两极间，但其目标在于自体启示于一至上、纯粹底有体悦乐中，自体存在而不依于对象与原因者。正如“真、智、乐”趋往在个人中的宇宙存在之实践，趋往在身体与心思的形式中之超形式底知觉性之实践，同样，它趋往在特殊经验和对象的长流中，遍是底，自体存在底，无对象底悦乐之实践。那些对象，我们如今寻求，作为一暂现底快乐和满足之刺激底原因；我们既自由，且自制，便不会寻求了，却已占有了，不是当作悦乐的原因，而是当作悦乐的返映器，悦乐是永恒存在的。

在自私底人类，从物质的阴暗躯壳出现的心思底人，存在的悦乐是中性底，半隐伏，仍在下知觉者的阴影中，几乎近似一蒙茸底肥土，为欲望即如有毒底蔓草之蕃滋而掩蔽了，而开不下其为有毒

底花卉，如我们的自私底生存之痛苦与快乐。时若那神圣底知觉力，在我内中秘密工作的，吞灭了这些欲望的蕃植物，时若火神，用《黎俱韦陀》的象征说，烧绝了土地上的茁芽，则那隐藏在这些苦与乐的根柢下者，它们的秘密有体和原因，它们内中的悦乐的液汁，将在新形式下出现，不是欲望的形式了，却是自体存在之满足，它将代生人之快乐以"永生者"之极乐。而且这变化是可能的，因为这些识感与情感的滋植，皆在其真元本体上，在痛苦不下于快乐，皆是那存在的悦乐，为它们所寻求但未克启露者，——未能启露，因为分别，自我之无明，与自私性。

# 第十二章　存在的悦乐：解答

在这基承着的不可移易的存在之悦乐的概念中，我们乃达到我们所研究的这问题的真解答了。一切我们的外间底或表面底感觉，皆为这存在之悦乐的正性底、负性底、或中性底活动，皆此无底的深渊之浪花与浮沫。万事万物之本体，是一无限底、不可分离的存在；那存在的真元自性或权能，是自我知觉底有体之无限而不可磨灭的力量；而那自我知觉性之真元自性或其自体之知识，又是一无限底、不可移易的有体之悦乐。在无形式性与一切形式中，在无限底、不可分离的永恒觉识中，及在有限底分别之诸多形色底表象中，这自我存在永远保持它的自我悦乐。正如在“物质”的似是无心知中，我们的心灵从它的束缚中生长出来，出到其自体的表面习惯，和自体知觉底之存在的特殊状态，它发现那无限底“知觉底力量”，为恒常，为不动，为存育着；同样的，在“物质”的似是无感觉中，它便发现且自合调于一无限底知觉底“悦乐”，为沉定，为大欢，

为遍涵者。这悦乐是它自有的悦乐，这自我是它在一切中之自我；但在我们寻常看自我和万物的眼光中，这便仍其为幽隐，深沉，下于知觉；我们的眼光，只醒视且游移于表面。而且，正如它在一切形式内，同样，它在一切经验中，不论其为可乐，痛苦，或中性。在那里也是隐藏了，深沉，下于知觉，它使事物可能且强迫事物留于存在中。这便是那扳附存在之理由，那统治着的“是为”的意志；在情命上转移为保存自我的本能，在物理上为物质之不灭性，在心思上为永生的意识，这随附于已形成的生存体之自我发展的一切方面，虽是偶有底自体毁灭之冲动，也只是一反面形式，向另一存在境界之吸引，因此是从现在底生存境界之退转。“悦乐”便是存在，“悦乐”便是创造的秘密，“悦乐”便是有生之根本，“悦乐”便是留于存在中之原因，“悦乐”亦是有生之终竟，是创造所没入而止者。如《奥义书》所云：“一切生自阿难陀，一切以阿难陀留于有体而增长，一切又归于阿难陀而逝”。

设若我们看此真元“有体”的三方面，在真实性为一，对我们的心思之见则为一而三，只在表相上可分，在分别了的知觉性之现相上可分，则我们能将古代哲学的各个公式置于其正当位置，使它们联合而为一，止息那世世代代的诤论。因为，倘若只在其表相上看世界存在，且只在其与纯粹，无限，不可分，不变易的“存在”之关系上看它，则有缘由视之、说之、体认之为“摩耶”或“幻有”。“摩耶”在其原义中，是指一了解底、和能涵底知觉性，能概括，能度量，能限制，因此能形成；这是那界划出，度量出，型范出形式于无形式者中的，且能心理化，似化“不可知者”为可知，能几何化，似化无限量者为可度量。后下这名词离开了它原来指知识，技巧，智慧的意思，变成了坏意思，指狡狯，虚伪，或幻象，于是在一魔蔽或幻有的意度下为诸派哲学所用。

世界是“摩耶”。世界非不真实，意义不是说它没有何种存在；因为纵使说它只是“自我”的一梦，则它仍会存在于“此”中而为一梦，现在对“此”为真，纵使究竟不真。我们亦不应当说世界是不真实，意思说它没有何种永恒底存在性；因为虽某些世界和某些形式，可能或实在在物理上消解，在心思上从显了的知觉回到非显了，然“形式”在其自体，“世界”在其自体皆是永恒底。从非显了它们必然又回到显了；它们也有一永恒底回还，倘若没有一永恒底坚住，也有一永恒底不变性在总和与基础上，连同一永恒底变易性在方面与形相上。我们也没有能够确然于从前尝有过、或将来总会有“时间”中的一段，其时没有宇宙的形式，有体的活动，在永恒底“知觉底有体”中向自体表呈了，但我们只有一直觉底见知，即我们所知之世界，能够也实是自“彼”出现，又还入“其”中，永恒地。

仍然，世界是“摩耶”，因为它不是无限存在的原本真理，却只是自我知觉底有体之一创造，——不是一空虚中之创造，不是在无中或由无作出的什么，却是由那“自我有体”的永恒“真理”且在其永恒“真理”中的创造；它的主体，渊源，和本质，皆是真元底，真实底“存在”，它的形式，皆“彼”之可变易底形成，对“彼”自有的知觉底见识为然，为“彼”自有的创造底知觉力量所决定。它们能为显示，能为无显示，能为异于显示。倘若我们愿意的话，因此可称它们为无限底知觉性之幻相，这么勇敢抛回去一阴影——我们的隶属于错误与无能性之心思意识的阴影，抛到那既大于“心思”遂出乎隶属于虚伪与幻相以外者上。但是，看到“存在”之真元与本质不是一诳语，我们的分化了的知觉性之一切错误与畸形，皆代表那不可分的自体知觉底“存在”的一些真理，我们只能说，世界不是“彼”之真元真理，而是“彼”之自由底多性、与无限底表面底变易性的现相底真理，不是“彼”之基本底和不变易底“一体性”之真理。

倘若，另外一方面，我们唯在与知觉性的关系上，与知觉性的力量的关系上看“世界存在”，则我们可看它，说它，且体认它为一种力量的运动，服从着某种秘密意志，或不然则是某种需要，为占有或看着它的“知觉性”的真本存在所加于它的。然则这是“自性”、即行施的“力量”的活动，所以满足“神我”，即观看着和享受着的“知觉底有体”的。或者，这是“神我”的活动，返映在“力量”的运动中，自与运动体认为一。然则世界是万物之“母”的活动，活动于将“她”自体永是型铸于无限形式里，急切于永恒倾出着的经验。

进者，倘若我们又毋宁在其与永恒存在底有体之自体悦乐的关系上看“世界存在”，我们可以看它，说它，且体认它为“游戏”，儿童的喜乐，诗人的喜乐，演员的喜乐，工程师的喜乐，乐于事物的“心灵”，永恒年青，永长不竭，在“他自己”中创造又重新创造“他自己”，为了单是那自我创造的，自我表呈的福乐，——“他自己”是游戏，“他自己”是游戏者，“他自己”是游戏场。存在的活动的这三个概说，在其与永恒而且安定底，不变易的“真、智、乐”的关系中，始于“摩耶”，“自性”，“游戏”的三概念，自表于我们的哲学体系中为三派互相矛盾的哲学，如实皆完善地彼此相合，相辅相成，全部对于整个人生观和世界观皆为必需的。我们为其一部分的这世界，在其最明显底大观上，是“力量”的一运动；但那“力量”，时若我们穿透其外表现相，则明其为创造底知觉性的一恒常底而亦常变底旋律，在它本身映出、投上其自有之无限舆永恒底本体之现相底真理；而这旋律在其真元，原因，和目的上，是有体之无限悦乐的游戏，永是忙于其自有的无数量之自体表呈。这三重观或而三而一观，必然是我们一切对宇宙之了解的出发点。

有体的永恒底、不变易底悦乐，发动为变易的无限底、可变底悦乐，既是这整个事情的根本，则我们当想到一个不可分的知觉底

"有体",在我们的一切经验的后面,以其不可移易的悦乐支持着经验,以其运动结果出我们的感觉生活上的苦,乐,中性底不苦不乐等变换。那便是我们的真自我;心思体,隶属于此三重震动者,只能是我们的真自我之代表,为了对事物在感觉上的经验而置于前方,那经验便是我们的分化了的知觉性,在其于世界的多方接触之反动和反应之最初旋律。它是一不完善底反应,一混杂了而不调和底旋律,准备而且启导着我们内中底知觉"有体"之充分底、统一了的活动;它不是那真实美满底交响乐;那交响乐也可以是我们的,倘若我们一旦能入乎与那在一切变化中之"太一"交感,使我们自己与此绝对底和宇宙底和谐乐合调。

倘若这见解是对的,则某些结果必自呈现。第一,在我们的深处,我们自己便是那"太一",在我们的有体之真实性中,我们便是此不可分的"大全知觉性",因此也即是不可移易的"大全福乐",既然如此,则在苦,乐,中性的三种震动中我们的感觉经验之依起,只可能是一外表底安排,为我们的有限一部分所作下的,这部分在我们的醒时知觉性中为最上者。在后面,我们中间必有点什么,——远过其浩大,深沉,真实,过于表面知觉性,——在一切经验中皆无偏倚地得到其悦乐;是那悦乐,秘密支持这表面底心思有体,使之在"变易"的激烈运动中,能坚忍一切劳苦,患难,和试炼。我们所称为我们自己者,只是在表面上的一缕颤动底光,在后面,便是那全部浩大底下心知,浩大底超心知,由此种种表面经验而获利,且将其加于它的外在自我,它将这外在自我作为一种有感受性的外壳,对待世界的接触。它自体是隐藏了,却接受这些感触,将其同化,化为一更真实,更深沉,更雄强且能创造底经验之种种价值。从它的深处,它将其归还到表面上,发为气力,德操,知识,冲动的种种形式,这些的根柢在我们看去好像是神秘的,因为我们的心思

在表面上流转，动荡，未尝学到将自体集中在深处，生活在深处。

在我们的寻常生活中，这真理是见不到的，或者只偶尔阴暗地瞥见，或不完全地存着，想着。但设若我们学到在内里生活，则必无失地觉悟到我们内中的这当体，即我们的更真实底自我，一个当体，为深沉，平静，悦乐，强能，而世界不是主宰，——一个当体，倘若不是“上主”自己，也是内中“上主”的射光。我们觉到它在内中，支持着，帮助着这现似底、外表底自我，笑着它的苦与乐，如同笑一小孩的错误和发脾气。倘若我们能回到我们自己，不与我们的外表经验，却与“神圣者”的那辉射底晕光体认为一，我们可以生活在那态度里而与世界相接触，在我们的全部知觉中，退出身体，情命，和心思的苦与乐，占有它们，当作那些经验，其性质既是属表面的，不触到或将其自体加到我们的中心和真实本体。在很能表达此意的梵文名词中，在“思成我”之后有一“乐成我”，一浩大底“福乐自我”，居于这有限底心思自我之后，这心思底自我，只是“福乐自我”之阴影底形像和凌乱底回光。我们自己的真理在内中，不是在外表。

再者，这苦，乐，俱非的三种震动，既属外表，既是我们的不完善底进化之一安排和结果，则其中不能有绝对性，不能有必需。在我们没有义务，对某种接触必报之以苦，乐，或中性底反应，只有一种习惯的义务。在某一独特的接触中我们感到苦或乐，因为那是我们的本性所养成的习惯，因为那是接受者所建立的与接触的恒常关系。是在我们的能为以内，答之以正相反对的回应，在常时有苦之处得乐，在常时有乐之处感苦。同样也在我们的能为以内，使此表面有体习惯于不答以苦，乐，无感之机械底反应，却自由地答以那不可移易的悦乐，即我们内中的真实而且浩大底“福乐自我”的恒常经验。而这，比较在表面习惯之深处的一欢喜且不执着的

接受，为一更伟大底征服，更完全底自我保持。因为这已不复徒为接受而无克服，已不复是对经验的不完善底价值之自由底默许，这却是使我们能化不完善底为完善底，虚伪底为真实底价值，——事物中的“精神”的恒常然是真切底悦乐，代替了心思体所经验到的种种对待。

在心思的事物，这苦与乐的反应的纯属习惯的相对性不难见到。我们中间的神经体，诚然，是习惯于某种固定性，习于在这些事物中的一绝对性之虚伪印象。对于它，则胜利，成功，荣誉，种种佳运，皆是在其自体上为愉快底事，绝对如此，因此必生喜乐，正如糖之味必甜；失败，不成功，失望，耻辱，各种晦运，皆是在其自体上为不愉快底事，绝对如此，因此必生忧愁，如艾之味必苦。变改这些反应，对它则是与事实相违，为不正常，为病态。因为神经体是奴役于习惯之物，在其自体上是“自然”所设计的手段，以固定反应之恒常性，经验之一致性，及人与生命的关系的一定底方案。另外一方面，心思体却是自由底，因为它是“自然”所设计出的手段，为了伸缩与变换，为了更改与进步的。只若它愿意服从它方服从，只若它愿意居留在某一心思习惯中而不在另外某种，它方居留，或只若长时它容许为它的神经工具所管制，它方如此。它不必定为失败，耻辱，损失而忧愁；它可以面对这些事和一切事而完全无动于中；甚至可遇之以完全底高兴。因此，人发现当他愈加拒绝为他的神经和肉体所统治，愈加退出他与自己的物理和情命部分之纠缠，他的自由也愈大。他成了他自己的对世界的接触的反应之主人，不复为外在感触之奴隶。

至若涉及生理之苦乐，则较难于引用这普遍底真理了。因为这是神经与身体的正本疆土，是那个在我们中间者的中心与座位，其自性是要为外在接触和外在压力所统治者。可是，甚至在这里，

我们也瞥见一点这真理。这是在此一事实中见到的，即同一物理底接触，一随习惯可以或是快乐或是痛苦，不但于不同底个人，亦复于同此一人，在不同底情况下，或在他的发展的不同底阶段，而可如此。我们看到有在这种事，即凡人在极大兴奋或兴高彩烈的时候，可在生理上不注意到痛苦或不感觉痛苦，即算在那接触之下，寻常会使人严重地伤损或痛楚的。在许多场合，只是时当神经能够重新振作自身，向心思提示对伤损的习惯底义务，然后痛苦之感觉方回转来。但这回转到习惯底义务不是必不可免的；这只是习惯底。我们见到在催眠现相中，不但被催眠者可以成功地被禁止感到一伤痛或刺痛，在此非常状态中之时，亦且可同样成功地被阻止回到他的习惯底痛苦反应，在他醒觉以后。这现相的理由十分简单；这是因为催眠者遏抑了习惯底清醒知觉性，即为神经习惯的奴隶者，而能诉于深处的潜意识心思体，诉于内在底心思体，即是，倘若他愿意，神经和身体的主人。但这种自由，以催眠术而非正常地得到的，迅速地，以一陌生底意志而成，未尝真实保有，也可同样正常地获得，渐进地，以自己的意志而成，真实保有，使心思体能全部或局部胜服身体的习惯底神经反应。

心思与身体的痛苦，是“自然”的，即是说“力量”的在她的工作中的一个机巧，意在于在她的上达底进化中，助达一决定底过渡底目的。世界，从个人的观点看，是多种多式的力量的一活动和复杂震撼。在这错综复杂的活动中，个人形其为一有限底构造物，具备着有限底一点力量，而袒露于无数震撼之前，可能将他所称为自己者这机构损伤，毁坏，打破，或散解。痛苦，性质上是从一危险或有害底接触退转，即神经底和物理底退转，即《奥义书》中所称之“憎恶”的一部分，是此有限底有体从非他自己，和不与他同情或相和谐者的退缩，是其对“其他者”的自卫冲动。从这观点看，这是“自

然”的指示，指示那应当泯除者，或者，倘若不能成功地泯除，也应当救正者。这不在物理界中出现，时若生命尚未进入；因为直到那时，机械方法皆足够了。其工作始于生命以其弱质，以其不能完善保有“物质”出场了；其生长，与生命中的“心思”一同生长。其职事是继续下去的，长时若“心思”是拘系于生命和身体，正是运用它们，为了它的知识和行为手段而依赖它们，隶属于它们的范限，隶属于从那些范限出生的自私底冲动和目标。但是，倘若且时当人中的“心思”变到能胜自由，不自私，与众生万物相和谐，与世界种种力量相融洽，则苦难的用处和职事减少了，其存在之理由终于没有了；若其继续，亦只能当作“自然”的反祖先遗传，为用已过而犹存的习性，在高等的尚未完善的组织中，有卑者的残存。其究竟消灭，必然是心灵对其隶属于“物质”，和“心思”中的私我范限，这命定底胜利中的一重要点。

这种消灭是可能的，因为苦与乐本身皆是潮流，一个是不完善，一个是颠倒了，但仍然皆是存在的悦乐之潮流。这不完善与颠倒的理由，是人在他的知觉性中的自我分化，由度量着且范限着“摩耶”，结果不是个人于接触的普遍接纳，却是自私底、零星底接纳。于宇宙底心灵，万事万物和与万事万物相接触，其中皆含有一悦乐之真元，最好以梵文的美学名词称之曰“罗萨”，意义是一物之液汁或菁华，又是它的滋味。因为我们不在事物与我们的接触中求事物之真元，而只看它的态度，其间它之影响我们的欲望和畏惧，贪求和退缩，以致忧愁和痛苦，不完全底和暂现底快乐或漠然无感，——便是说，坦白底不能摄得真元之无能，——乃“罗萨”所取之形式。若使我们在思心和情心中皆能不生执着，又将那离执态度加于神经体，则渐进地消除“罗萨”的这些不完善底和颠倒底形式乃为可能，而至不可易的存在的悦乐之真元本味，在其一切变

易上，乃可为我们所达到。我们也达到一点点这种能量，能在事物的美底接受中，有可变底然是普遍底悦乐，如“艺术”和“诗歌”所代表者，于是在其间享受“罗萨”或味，忧愁者，可怖者，甚至可憎者或起反感者的味；其理由是我们不执着，无关心，不想到我们自己，不想到自卫，只注意此事物及其菁华。当然，接触的美底接受，不是纯粹底悦乐之一精确形像或反映；纯粹底悦乐是超心思底，超美感底。这后者将消灭忧，惧，怖，憎，并其原因，而前者容纳它们，然它代表，局部地且不完善地代表着一阶段，即宇宙“心灵”对事物的进步底悦乐在其显示上的一阶段，而且它容纳我们，在我的一部分本性上接纳到那种离执，离私我感觉之执，接纳到那至大底态度，以之那唯一底“心灵”，在凡我辈分化了的人们只经验到混乱和乖戾之处，见到和谐与美。全部解放之来到，只能由我们全体诸部分的一相同底解放，由遍是底美，由遍是底知识立场，由遍离对一切事物之执着，可是亦同情于一切，在我们的神经体与感情体中。

痛苦的自性，既是我们中间的知觉力之失败，不克应付生存之震动，因结果出退缩和收敛，其根柢是那接受和保有的力量之不平等，由于我们以自私而范限自己，缘于对真实“自我”，对“真、智、乐”之无知，则泯除痛苦，进行当始于以“坚忍”，即直面，忍受，克服一切生存之震动，代替“憎恶”，即退缩和收敛：以此坚忍与克服，我们进到一平等性，这可能是对一切接触，平等无复关心，或在一切接触中皆有平等底欢喜：而这平等性又必须得一坚定基础，即在于以“真、智、乐”亦即“大全福乐”的知觉性，代替这享受和痛苦着的私我知觉性。“真、智、乐”的知觉性，可以是超上底，离宇宙而远之，达到这遥远底“福乐”之境，其路是平等不关心；这是修士之道。或者，这“真、智、乐”的知觉性，可以同时是超上又是世间底；达到这当前且怀抱一切的“福乐”之境，其路是皈依，将私我消融于一切

中，且保持一遍在底平等悦乐；这是古《韦陀》的圣贤之道。但对于乐之不完善底撼触和苦之颠倒底撼触而皆中立，是心灵的自我训练的第一直接底也是自然底结果，而转化为平等悦乐，通常只能后到。直接化三重震动为“阿难陀”也有可能，但在人比较难为。

这么，这宇宙观便是如此。这出自整体韦檀多之肯定。一无限底，不可分底存在，在其纯粹自我知觉性中是大全福乐底，出自其基本底纯粹性，进入“力量”即知觉性的多种活动，进入“自性”的运动即“摩耶”的游戏。存在的悦乐，起初是自体凝敛着，收摄着，潜知觉于物理世界之基础中；其次，则出现为一大聚中性底运动，还不是我们所称为感觉者；再进，则以心思与私我之生长而出现，乃在苦、乐，俱非三重震动中，源于知觉性的力量之范限于形式中，源于其袒露于普遍底“力量”之震撼，在它以为是陌生底，且与它的度量和标准不相和合者；末了，充分底“真、智、乐”在其所创造者中的知觉底出现，由于大公性，由于平等性，由于自我保有和对“自然”的胜服。这便是世界的程途和运动。

设若要问：为什么这“独一存在”，有乐于这么一种运动？答复是在这事中，即一切可能性，皆内在于“它”的无限性中，而存在之悦乐，——不是在其不变易底有体中，却是在其可变易的变是中，——恰在于其可能性的多方实践。在这我们成为其一部分的世界中作出的可能性，始于“真、智、乐”之隐蔽，隐蔽于好像是它自有的反对者中，与甚至在那反对者诸项中它的自我发现。无限底有体，自消失于非有体的现相中，而以一有限底“心灵”之相状出现；无限底知觉性，自消失于一浩大底、不决定底无心知中，而以一有限底、表面底知觉性之相状出现；无限底自我支持着的“力量”，自消失于一原子的混沌聚的现象中，而以一世界的不安定底平衡之相状出现；无限底“悦乐”，自消失于一无感觉底“物质”现相中，

而以种种苦，乐，中性感及爱，憎，与无关心的一不和谐底旋律之相状出现；无限底一体性，自消失于多性之混乱的现相中，而出现于种种力量和有体之争冲中，皆是以互相占有，消解，吞噬而图恢复一体性的。在这创造中，实际底“真、智、乐”应当出现。人，这个体，应当变作一世界底有体，且如是而生活；他的有限底心思知觉性，应当扩充到超心知底一体性，其间每个怀抱全体；他的狭隘底情心，应当学到这无限底怀抱，以普遍底爱代替它的欲乐和乖戾；他的局促底生命体，应当变到对全部世界加于它的震撼平等，而堪享遍是底悦乐；他的正本生理体，应当知道自身不是一分别底整元，却是与即是此万事万物的全部不可分底“力量”之奔流为一，且在自身延续这奔流；他的整个本性，应当在他个人中重复出那无上底“存在・知觉性・福乐”之一体性，和谐，遍一切之一性。

经过这一切活动，秘密底真实性，常是一且同此一存在之悦乐，——同一，在下知觉底眠伏的悦乐中，在个人出现以前：在奋斗的悦乐中，即在其努力要寻到自己，然是在以个人为中心的半知觉底梦之懵懂里，奋斗及其一切起伏，盛衰，颠倒，正变，反变的悦乐；在永恒底超心知底自我保有之悦乐中，其间个人必须醒觉而进入的，且在那里与不可分的“真、智、乐”为一。这便是“太一”，“主宰”，“大全”的游戏，当其向我们解放了的和启明了的知识现示它自体，从这物质世界的原生立场上看。

# 第十三章　神圣摩耶

存在，以知觉体之权能，且自它的纯粹悦乐而有为、而创造，乃我们是为我们的真实性，乃我们的一切状态和格度的自我，乃我们的一切作为，变是，和创造的原因，对象，和目标。正如诗人，艺术家，或音乐家，当他创作的时候，实在没有作什么，只不过在他的未显了底自我中，发皇出某些潜能，而纳入一显了底形式；又如思想家，政治家，工程师，只是将隐藏于他们自己内中者，曾是他们自己者，发皇出而为形式，而且一旦形式既铸成之后，也仍然是他们自己，在世界与“永恒者”亦复同然。一切创造或变是，不外是这自我显示。从种子生出原在于种子中者，在有体中为先在，在其变是的意志中为先决，在变是的悦乐中为先定。原始底原生质，本身在有体的力量中，包含了其结末底有机体。因为常是那秘密底，重负底，自知底力量，在其自有的不可抵抗的冲动下劳动着，要显示它所暗荷的它自体的形相。只是，创造或从他自己发展着的个人，乃

作出一分辨,分别他自己,在他内中工作的力量,和他工作中的材料。如实,力量便是他自己,力量所用为工具的个人化了的知觉性也是他自己,力量所用的材料也是他自己,结果出的形式也是他自己。换句话说,是一个存在,一个力量,一有体的悦乐,自体集中于不同诸点,而每个说:“这是我”,以自我力量的各种活动在其中工作,为了一各式活动的自我形成。

它所产生的,便是它自体而不能是其他什么。它是作出一番活动,一旋律,其自体的存在,知觉性的力量,和有体的悦乐之一番发展。是故凡入乎此世界者,除了这不更寻求什么,要是为,要达到所预期的形式,要在那形式中扩大其自我存在,要无限地发展,显示,增加,实现其内中的知觉性与权能,要有入乎显示的悦乐,要有有体的形式之悦乐,要有知觉性的旋律之悦乐,要有力量的活动之悦乐,要增大而且完成那悦乐,用了不论何种可能底手段,不论在何方向,通过于自体的不论何种理念,为在其有体之最深处活动着的“存在”,“知觉底力量”,“悦乐”所向它提示的。

若使有事物所趋向的什么目标,什么完全性,则只能是它的自我存在之完全性,——在个体中,与在多个体所组成的整体中,——它的权能和知觉性的,与它的有体之悦乐的完全性。但是这种完全性,在个人知觉性之集中于其个人的形成之范围内,是不可能的;绝对底完全性在有限者中是不成的,因为这于有限者的概念为陌生。是故唯一可能底终极目标,是无限底知觉性之在个人中出现;这是他之恢复他自己的真理,以自我知识与自我实践,恢复有体中之“无限者”,知觉性中之“无限者”,悦乐中之“无限者”的真理,重新占有之为他自有的“自我”和“真实性”,而有限者只是其一面幕,其作多种表现之一工具而已。

如是,世界活动,如“真、智、乐”所实现的,在“他”的浩大存在中伸

展为“空间”与“时间”,以这世界活动的真本自性,我们首先应想象一内入作用,与知觉底有体之自体凝敛,自体凝敛为物质的密度和无限底可分性,因为否则不能有有限底变化。其次,应想象自我禁锢了的力量之出现为形体,有生体,思惟体;最后,已形成的思惟体之解放,入乎自由实践其自体为“太一”与“无限者”在世间的活动,而由此解放,遂恢复无边底存在·知觉性·福乐,即它虽现在亦是,秘密是,真实是,且永恒是者。这三重运动,是世界之谜的全部启钥。

这样,便是韦檀多学的古老底、永恒底真理,接纳着,阐明着,是正着,教示着宇宙间进化的近代底、现相底真理之全部意义。也唯独是这样,现代底进化之真理,亦即是那古老真理,谓“宇宙者”相续发展其自体于“时间”中,在研究“物质”与“力量”中朦胧见到的,能得到其自有的充分意义和辩正,——以古老底、永恒底真理,仍为我们保存于韦檀多学的“经卷”中者,而照明自体。古老底东方知识,与新近底西方知识相融和,由是而得相互自体发现,和自体照明,世界的思潮已向此进转了。

可是,即算我们已发现万事万物皆为“真、智、乐”,也还没有解释出一切。我们知道宇宙的“真实性”,可是我们不知道那“真实性”自发为这现相的程序。我们已得到这谜的钥匙,我们仍当寻出那锁,用这钥匙开启的。因为这“存在,知觉底力量,悦乐”,不是直接工作或以独尊底不负责任的态度而建立诸世界和宇宙,像一位魔术师一样,以一言命令而成。我们见到一程序,我们觉知一“法律”。

是真的,时若我们分析这“法”,看到它好像自销归于种种力量的活动之一平衡,以及那活动在固定路线上工作之一决定,由于发展之偶然,与过去已经实践的能力之习惯。但这显似底且居第二位的真理,只若长时唯独见到“力量”,方算究竟真理。时当我们见到“力量”是“存在”的一自我表现,我们必然也见到“力量”所取的

这路线，相应于那“存在”的一点自我真理，管制且决定其恒常底曲轨和目的地的。而知觉性既是原始“存在”的自性及其“力量”之真元，则这真理必然是在“知觉底有体”中之自我知见，而“力量”所取的这路线的决定，必是从自加指导的知识之权能结果出的，这知识的权能，于“知觉性”为内在，这使它能指导其自有的“力量”，一定循着原始底自我知见的逻辑路线。于是这是在宇宙知觉性中之一自我决定着的权能，无限存在的自我觉识中之一能量，能见到自体中某一“真理”，且指挥其创造的力量，遵循那“真理”——居临于宇宙显示之上的“真理”，——的路线。

但是为什么在无限底“知觉性”本身，与其工作的结果之间，我们要插入任何特殊权能或官能呢？这“无限者”的“自我觉识”，是不是可以自由回翔，创造着些形式，而这些形式后下便继续活动，只若长时没有命令叫它们停止，——甚至有如古犹太教底“启示”告诉我们的：“上帝说：‘要有光！’就有了光”？但时若我们说：“上帝说‘要有光’”，我们是假定了一知觉性的权能之作为，在其他一切非光之物中决定着光；而时若我们说：“就有了光”，我们臆定了一指挥着的官能，一活动底权能，与原始底知见的权能相应，乃作出了这现相，而且，既遵那原始底知见的路线作出了“光”，则阻遏了它为无限底可能性之异于它自体者所胜过。无限底知觉性在其无限底作用中，只能产生无限底结果；安立在一固定“真理”或一系真理上，而创造出一与那已固定者相合的世界，便要求有一选择底知识官能，受命从无限底“真实性”中形成有限底现象。

这种权能，在韦陀时代的见士知之，名曰“摩耶”。在他们，“摩耶”的意义，是无限底知觉性的权能，以辨认，以包纳在自体中，以量出，——便是说，以形成，因为形成即是定出了界限，“名”与“色”，出自无限存在之浩渺无际底“真理”。是由“摩耶”，真元有体

的静定真理，化为活动有体的命定真理，——或者，用形而上底话说，自无上有体，其中一切便是一切，没有分别底知觉性之界限，出现了现相底有体，其中每个是在一切中，一切在每个中，为了存在与存在，知觉性与知觉性，力量与力量，悦乐与悦乐的游戏。这一切在各个，和各个在一切的游戏，起初是从我们面前隐蔽了，这是由于心思的活动或“摩耶”的幻有，它诱人相信他是在一切中，但不是一切在他中，而且他之在一切中是当作一分别了的有体，而不是一个常与其余一切存在不可分地为一的。此后，我们应当从这错误脱出，入乎超心思底活动或“摩耶”的真理，其间“每个”和“一切”同存并在，在此唯一真理与多方象征之不可分解的一体性中。这低等底，现前底，和误人底心思“摩耶”，应当先加抱持，次加克服；因为这是上帝以分化与黑暗与范限，以欲望与斗争与痛苦所作的游戏，其间“他”自己屈服于出自“他”自己的“力量”，以“力量”之阴晦，让“他”自己也阴晦起来。那另一“摩耶”为此心思底“摩耶”所障蔽的，应当超过，其次抱持；因为这是上帝的游戏，存在之无限，知识之光辉，已受主宰的力量之荣耀，无边底爱之极乐，皆是“他”的游戏，其间“他”从“力量”的把持下脱出了，反而把持了她，在她内中明丽完成了起初她为之而从“他”出离的工作。

这低等和高等“摩耶”之分别，是思想中和宇宙底“事实”中的系带，常为悲观论的和幻有论的诸派哲学所错过或忽略的。在它们，则心思底“摩耶”，或也许一“高上心思”，乃世界的创造主，而为心思底“摩耶”所造的世界，诚然将是一不可解释的矛盾，将是知觉底存在之一固定底却又浮游底梦魇，既不可区之为幻，又不可别之为真。我们应当看“心思”只是中间底一项，介乎创造底统治着的知识，与被囚禁于其工作中的心灵之间。“真、智、乐”，既被“他”的一个低等运动牵连于“力量”的自忘底凝敛中，——这“力量”销失

于她自有的工作形式里，——乃从这自忘脱出而回转向“他”自己。“心思”，不过是“他”的在此下降与上升中的工具之一。这是下降着的创造的一个工具，不是秘密底创造主，——是上升的一过渡阶段，不是我们的高上原始渊源，和宇宙存在的圆成之一项。

那种种哲学，承认唯“心思”是诸世界的创造者，或承认一原始原则，以“心思”为其与宇宙诸形相间之唯一居间者，可以分为两派，一纯自性论底，一唯心论底。纯自性论承认在宇宙间只有“心思”，“思想”，“理念”的工作，但“理念”可以是纯粹独断底，与任何真实底存在的“真理”，没有重大关系；或者这种“真理”，倘若存在，可以看作一纯“绝对者”，远离一切关系，与一皆是种种关系之世界不可融洽。唯心论的表释，则假定后方的“真理”与前方的概念底现相间有一种关系，一种关系，不纯是相反和对立的。我现在陈述的观念，在唯心论中进步更远，这见到创造底“理念”为“真实理念”，便是说，“知觉底力量”的一权能，能表现真实有体，生自真实底有体，分有其自性，既不是“空无”所生之子，也不是幻妄的织造工人。这是一知觉底“真实性”，自投入其自体的不可磨灭不可变易的本质之变易底形式里。然则世界不是宇宙底“心思”中的一概念的虚构，而是那出乎“心思”以外者，知觉地出生于它自体的形式里。一知觉底有体之“真理”支持这些形式，在形式中表现它自体，和与如是表现了的真理相应的知识，当作一超心思底“真理知觉性”[1]统治著，组织真实底理念于一圆满底和谐中，然后投之于心思·情命·物质的型范里。“心思”，“生命”，“身体”皆是一低等知

① 我是从《黎俱韦陀》取用这名词，——ṛta-cit，意义是有体的真元真理（satyam）之知觉，活动底有体的有律则的真理之知觉（ṛtam），与那浩大底自我觉识（bṛhat），唯独在其中这知觉性乃为可能的。

觉性与局部底表现，要在一多方底进化之型范中，努力达到其自体的一高上表现，对“外于心思者”原为已存在者。那在“外于心思者”中的，便是那理想，在它自体的情况中它所致力于实践的。

从我们的上升观点看，我们可说“真者”是在一切存在者之后；它有间隔地表现它自体于一“理想”中，这“理想”便是它自体的一和谐化了的真理；这“理想”投出可变底知觉底有体之一现相上的真实性；这知觉底有体既必然地被吸引到其自有的原本“真实性”，终于试要全般恢复它，或以猛然一跃，或正常经过出生它的“理想”而达。是这，方可解释人类生存的不完全底真实性，如“心思”所见者，方可解释心思底有体中之本能底企慕，要趋达一永是超出它的圆成，要趋达“理想”的一隐藏了的和谐，且可解释精神的至上潮起，要出乎理想以外而达乎超上者。我们的知觉性，其组织，及其必需，这些真本事实，先决着这么一个三重秩序；它们否定一单纯“绝对者”与一单纯相对性之二元底，不可调和的对反。

“心思”，是不足以解释宇宙中之存在的。无限底“知觉性”，应当首先将自体移译为“知识”的无限底官能，或者，如从我们的观点称之，曰遍智。但“心思”既不是一知识的官能，也不是一遍智的工具。它是寻求知识的一官能，为了表现它尽可能多得到的知识在相对思想的某些形式里，为了运用它以达到某些行为的能量。纵使它得到了，它也不能占有；它只是储蓄一批“真理”的流行钱币的资金，——不是“真理”本身，——储在“记忆”的银行中，以备随需要而取用。因为“心思”是那不知道却试要知道者，而且也永不知道，除了像是在一玻璃镜里，朦胧地。它是那种权能，表达宇宙存在的真理，作某一汇事物的实际之用。它不是那权能，知道而且指导那存在者，因此它不能是那创造了它或显示出它的权能。

但是，倘若我们假定一无限底“心思”，无有于我们的范限，那

至少很可能是宇宙的创造者么？但那么一种“心思”，则将是与我们所知为心思的定义完全不同的东西了：它将是出乎心思性以外的什么；它将是超心思底“真理”。在如我们所知的心思性的名相中构造成的一无限底“心思”，只能创出一无限底混乱，种种偶然，意外事件，盛衰起伏的浩大冲突，漫游到一非决定底终点，为它所常试行摸索和趋赴的。一无限底，遍智底，遍能底“心思”，则全然不会是心思了，而是超心思底知识。

“心思”，如我们知道的，是一面返照底镜子，它接受一前在底“真理”或“事实”的呈现或形像，外于或至少是大于它本身者。它时时向自体表呈当时的或曾是的现相。它亦复具有那种官能，在自体中构造出可能底形相，异于对它呈献的实际事物的。这便是说，它对自体不但表呈已是之现相，亦复表呈可能底现相：但请记住，它不能向自体表呈那确然将是的现相，除非是那正是者或已是者的确然底重复。终于它还有一种官能，预料新底修改，是它所要构造出的，出自已是者与可能是者之遇合，出自已成就的可能性和未成就的可能性，某些事物，它有时成功于多多少少是精确地构造出的，有时又不克实现，却寻常发现其出之以非所预料的形式，而转到非所期望非所预想的其他结果。

一个这种性质的无限底“心思”，或可构造成一偶然底宇宙，具有种种互相冲突的可能性，它可能将其形成为一常是游移的什么，常是暂现忽终的什么，常是在趋向上永不决定的什么，既非真实，也非不真实，没有何种决定终点或目标，只有无尽底一系暂时目的，——因没有高上底，指挥着的知识权能，——终于也不达到何处。“虚无论”或“幻有论”，或其他类似底哲学，便是这样底一纯粹自性论之唯一逻辑底结论。这么构造成的宇宙，将是非其本体的什么之一表呈或反映，但常是而且至竟是一虚伪底表呈，一错乱了

的反映;全宇宙存在将是一"心思"之奋斗,以充分作发它的想象,但不成功,因为没有自我真理之严固基础;既被其自有的过去能力的长流所胜服,被推前进,则将被不决定地负戴前行而永无结果,除非或直到它能毁灭自体,或堕入永恒底止寂。那,归根究极,便是"虚无论"或"幻有论",而且将是唯一底智慧,倘若我们假定我们的人类心思性,或任何全然像它的什么,代表了最高底宇宙力量,以及在宇宙间工作着的原本概念。

可是一旦我们在知识的原本权能中,发现一比较我们人类心思性所代表的还要高底力量,这宇宙概念便为不足因此无效了。它有它的真理,但它不是全部真理。它是宇宙的当前现相的律则,不是其原本真理和究竟事实的律则。因为我们在"心思","生命","身体"之作用后,见到有点什么未曾为"力量"的长流所怀抱,却怀抱且管制它;有点什么不是出生于它所欲表达的世界中,却是在它的有体中创造了一世界,于此它有其遍知;有点什么不是永远劳碌于形成什么其他事物出乎其自体,当其在它所不能管制的过去能力的强猛潮流中飘荡,却在其知觉性中已有其自体的一完全"形式",在此正缓缓地将其展开。世界表现一先见了的"真理",服从一前定着的"意志",实践着一原本底、形成性底"自见",——世界是一神圣创作的生长着的形相。

长时若我们唯以为现相所统治的心思而工作,这个什么在后,又在彼面,却又常在内里者,只能是一比量,或一空洞感觉到的当体。我们见到一循环进步的律则,便推论到某物在某处已预知者之一永是增进着的圆成。因为随处我们皆见到"律则"建立在自我有体上,而且,时当我们透入其程序的理性中,我们发现"律则"是一内涵底知识之表现,一种知识原内在于存在中,正自加表现,且暗含于表现它的力量以内;而为"知识"所发表的"律则",所以允许

前进，便暗指一神圣地见知了的目标，为运动之所向往。我们也见到，我们的理智，试图脱出且图管制我们的心思之无能为力的漂荡，而达到这种知见，即“理性”只是一使者，一代表，或一影子，是一更大底知觉性的，在它以外，它无须乎推理，因为它便是一切，且知道一切之为一切。于是我们可进而推论到这“理性”的渊源，便是“知识”之在世界上当作“律则”而作为者，同是一物。这“知识”决定其自有的律则，独尊地，因为它知道曾是，正是，将是者，而它知道，因为它永恒是，而且无限地识其自体。有体，即无限底知觉性，无限底知觉性即遍能底力量，当其作成一世界，——便是说，它自体的一和谐，——其知觉性的对象，可以为我们的思想所摄得了，即是一宇宙存在，知道它自具的真理，而在形式中实现它之所知。

但只是时若我们停止推理，进到我们自己内中深处，深入那秘密处，其间心思的活动已停止了，然后这另一知觉性方真对我们变到显明，——无论多么不完善地显现，由于我们的心思反应和心思范限之长远习惯。于是我们能在一增上底照明中，确切地知道那以“理性”的昏淡闪烁底光明我们未曾确定见到者。“知识”等待着，坐于心思与智识推理之上，高居于不可限量的自我视见的光明广宇之宝座上。

# 第十四章　超心思为创造者

自动底“意志”与“知识”的一原则，超乎“心思”，为诸世界的创造者，便是中介底权能和有体的境界，居于那“一”之自体保有与这“多”之相续倾流间。这原则对我们非全然是陌生底；这不单属于一个“有体”，不可交通，而那“有体”全然与我们自己相异；也不是单属于一个存在的境界，从那里我们神秘地被投射入有生，但也被拒绝而不能回转。倘若它好像是坐于高处远在我们上面，可是那些高处皆我们自己的有体之高处，可为我们的步履所达。我们不但能推知且瞥见那“真理”，亦且能够实践它。我们可以由一进步底开展，或由一顿然光明底自我超上，在不能忘记的时分登上这些峰顶，或居于其上，经历最伟大底超人间底经验之若干时或若干日。时若我们再下降，也有交通之门，我们可让其常时开着或重开，虽则应常是关闭的。但永远居在那里，在那被创造且创造着的有体之最后和最高底峰上，终究是我们的进化着的人类知觉性之

无上理想，时若其寻求自我圆成而非自我消灭。因为，如我们所见到的，这便是原本“理念”与最极底和谐与真理，为我们在世间的渐进底自我表现之所归，也是其原意当成就的。

虽然，我们可以疑惑，现在或全然是否可能，将这境界说与人类的智识，或在任何可交通、可组织的方法上，利用其神圣工事，以提高我们人类的知识和行为。这疑惑不单是起自任何已知现相可揭露这神圣官能的凡夫工事者之稀罕或不定，或起自悠远距离，离隔这作为与寻常人类的可证实的知识和经验者；这疑惑也是强力地给提出了，由于凡人的心思性与神圣底“超心思”，双在其真元上与作为上，显似互相矛盾。

决然的，倘若这知觉性与心思全然没有关系，或与心思底有体无任何处有同一性，则很不可能对我们人类意念作它的任何叙述。或者，倘若在本性上它只是知识中之见地，全然不是知识的机动底权能，则我们与它接触，可希望达到心思底明亮的一福乐境，但非一更大底光明与权能，以作世界的工作。但这知觉性既是世界的创造者，则它不应单是知识境界，也应是知识权能，而且，不但是对光明与视见的一“意志”，也当是向权能与工作的一“意志”。而且，“心思”既也是从之造出的，“心思”必是以范限而发展出的，出自此原本官能，与此无上“知觉性”的中间底行为，因此“心思”也必能销其自体而返乎其中，经过一扩张的逆行发展。因为“心思”必与“超心思”在真元上常为同一，在自体中隐藏着“超心思”的潜能，无论在其真实形式上和作为之定态上可已变到多么不同或甚至相反。然则用对勘和比较方法，从我们的智识底知识立场出发，且在此知识之名相中，试求达到一点“超心思”的理念，或许不算无理或无益底尝试了。这理念，这些名词，很可能不适合，但仍然能当作一缕光明，指向我们在一条路上前进，至少我们可以走上一程的。进

者,“心思”也可能超出自体,达到知觉性的某些高处或境界,那些地方接受了超心思知觉性的一点稍变改了的光明或权能,而且由一照明,直觉,或一直接底接触或经验而知道它,虽则生活其中,自其中观看和作为,是一胜利,至今于人类还未为可能的。

起初,让我们迟回一下,自问是否可从过去找到一点光明,领导我们进向这些未甚开辟之境。我们需要一个名字,我们需要一出发点。因为我们已称这知觉性境界为“超心思”了;但是这名词涵义不定。这意义既可是指心思本身为超上卓越,高出寻常心思以上,但未尝基本改变;或者,相反的,又可指一切出乎心思以外者,因此成为一太广泛底概括,甚至可以包括“不可名者”本身。这需要一附加底说明,将其意义更明确地界定。

这里,《韦陀》的幽奥诗篇帮助我们了;因为它们虽是隐晦,却包含了神圣而不朽底“超心思”之福音,透过外幕,有些照明着的闪光射向我们了。由这些文辞,我们能见到这“超心思”的概念,是我们知觉性的寻常天穹以外的一浩大广宇,其中有体之真理,与一切表现它者明亮地为一,且必然保证着视见,表呈,排置,语言,行为,与运动之真理,因此也保证运动的结果,行为与表现的结果,无失底教令或法律的真理。浩大底一切遍涵性;那大宇中的光明底真理与有体之和谐,而不是一空洞底混沌或自失底黑暗;法与行为与知识的真理,足以表现那和谐底有体之真理;——这些,似乎皆是《韦陀》叙述中的重要名词。天神们,在其最高底秘密元体,皆此“超心思”之各种权能,自之出生,居于其中如居于其家,皆在它们的知识中为“真理知觉底”,在它们的行为中具有“见者意志”。它们的知觉底能力,转用于工作和创造上,是具有了这应当作的事及其真元及其法律的一完全底且直接底知识,且为此知识所领导,——一种知识,决定着一全有效果的“意志力量”,在其步骤或

在其结果中不离开正轨或颠踬，却在行为中自然地且必然地表现且完成视见中所见者。“光明”，在此与“力量”为一，知识的震动与意志之旋律，斯二者又与其所保证的结果，完全地，无所寻求，探索，或努力，而为一。神圣底“自性”，有一双重底权能，一者是自动自发底自我表呈和自我安置，这自然源出于已显示的事物之真元，且表现其原本真理，一者是在事物本体中内在底光明之自体力量，且在其自动自发底和必然底自我安置之源头上的。

有些次属底但是重要底细节。《韦陀》的见者之流，似乎说起过“真理知觉底”心灵的两个初始官能；即是“见”与“闻”，二者原意在于一内在底“知识”之直接作用，可说为“真理之见”与“真理之闻”，在我们人类的心思性中，远远反映之以两官能曰启示与灵感。此外，在“超心思”的作用中，似乎作出了一分辨，辨别一通彻着和遍漫着的知觉性之知识，这很近乎主观底同一性之知识了，与一放映着，对证着，了别着的知觉性之知识，即客观底认识之开端。这皆是古《韦陀》学的秘绪。我们可以从这古老经验接收一助伴名词曰“真理知觉性”，以范限这较多伸缩性的“超心思”一名词的涵义。

我们立刻看到，这么一种知觉性，以这些特性叙述者，必定是一中介底表呈，返而关联到在其上的一项，进而联系到在其下的一项；我们同时见到这分明是卑者自高者发展出的手段和环节，也应同等是卑者可再往回发展，回到它的源头的手段和环节①。在上的一项，便是纯粹“真、智、乐”的一统或不可分的知觉性，其间没有区分着的辨别；在下的一项，便是“心思”的分析底或判别着的知觉性，它只能以区分和辨别而知，至多有一点对一体性和无限性的次等底、空洞底认识，——因为，虽则它能综合它所分解者，它不能达

① “手段”包括工具与程序二者。——译者

到一真实底全体。二者之间，便是这概括底和创造底知觉性，以其遍漫和通彻着的知识之权能，它是那同一性的自我觉识即“大梵”之定态之子，而又以其放映着，对证着，了别着的知识之权能，它亦是以辨别而察识即“心思”的程序之父。

在上，“太一”的公式，永恒安定而无变易；在下，“多”的公式，这，永恒地可变易，在事物的波流中寻求但很难得到一坚定而无变易底立足点；居此二者之间，则为一切三而为一者，一切二而为一者，一切“一中之多”却又仍其为“多中之一”者，因为它原本是“一”却常在潜能上为“多”。这中间一项，因此便是一切创造和布置之始与终，一切分别之起点，一切统一之工具，一切已实践或可实践的和谐之原动者，施行者，与完成者。它有“太一”之知识，却能自此“太一”挹出其所隐藏之多；它显示出“多”，却不在多之分别中消失其自体。我们是否当说，它的真本存在，回指到一个“什么”，出乎我们对不可名相的“一体性”之至上知见以外者，———个“什么”不可名言，不可以心思想象，非由于其一体性和不可分别性，却因为其自由，甚至无有于我们的心思的这些表呈，——是一个“什么”，双出乎一性与多性以外的呢？那将是究极底“绝对者”和“真实者”，却仍给我们辩正我们的上帝知识和世界知识了。

但这些名相皆太大，难于把捉；我们且入乎细微。我们说起“太一”为“真、智、乐”；但在这说法中，我们已安立了三个元体，联合它们而归于一三位一体。我们说“存在，知觉性，福乐”，于是说“它们是一”。这是心思的一程序。但在一体底知觉性中，这么一个程序是不可容许的。“存在”便是“知觉性”，其间不能有分别；“知觉性”便是“福乐”，其间不能有分别。甚至这分别还没有，则亦不能有世界。倘若那是唯一真实呢，则世界非是，且未尝存在，且未尝能形成；因为无可分别的知觉性是不分别着的知觉性，不能作

始分别和差异。但这是一证反论法(reductio ad absurdum),非我们所许,除非我们满意于将每个事物皆安立于一不可能底矛盾上和一未调和的对反上。

另外一方面,“心思”可精确地想出分别为真实底;它能想出一综合底全体,或有限者不定地自体伸展;它能懂到分别了的事物之积聚,和其下的同一性;但究极底一体性和绝对底无限性,对它于事物的良知皆为抽象意念,和不可摄持之量,而非对它的把握为真实底什么,更毋庸说是唯此为真实底什么。因此这里是与统一底知觉性正相对立的一项;在此,我们便有与那真元底、不可分的一性对立的一真元底多性,它除非废除自体不能达到一性,而即在此事实上便表明它实未尝能存在。然而它曾是;因为是这乃寻到了一性而废除了自体。于是再度我们又有一证反论法了,重复着那猛烈底矛盾,要使思想昏倒而说服思想的,与那未调和且不能调和的对反。

这困难,在其低下一项的,便可消失了,倘若我们体认“心思”只是我们的知觉性的一预备形式。“心思”是分析与综合的一工具,但不是真元知识的工具。它的功能,便是从未知的“事物在其自体”茫然割出一点什么,而称此限量或范限为全体,又更分析此全体到其各部分,视之为心思底对象。仅是部分和偶然事件“心思”方能确实见到,而且,按它自有的方式,知道。它对全体的唯有底确定理念,便是各部分之一积聚,或种种性质与偶然的总和。全体,不当作某另外一什么的部分而见到,或在其自有的部分,性质,和偶然中见到,则对心思不多于一空洞底知见;仅是已加分析了,自加安排之为一分别组成之物,一全体在一较大底全体中,然后“心思”能向自己说:“这个我现在知道了。”然真实是它并不知道。它只知道它自己的于此对象的分析,和它所形成的此物之理念,由

于综合它所见到的各分别部分和性质。于此，它的特著权能，它的准确功能终止了，而设若我们要有一更大更深底知识，一真知识，——是一知识，而不是一深密却无形相底意绪，如有时也来到我们的心思的深奥然不分明底部分的，——"心思"便应让出地方给另一知觉性，这将超出"心思"而圆成"心思"，或在跳出到"心思"之外以后，反转因而纠正"心思"的作为：心思知识的极顶，只是一个跳板，由此而可作那么一跃。"心思"的至极底使命，便是训练我们的阴暗知觉性，这出现自"物质"的黑暗囚狱，启明其盲目本能，浮荡直觉，迷茫知见，直到它堪能胜任更大光明，和这更高升举。"心思"是一过道，不是极顶。

另外一方面，统一底知觉性或不可分的"一体性"，必不是那不可能底整元，一个无内容的东西，而一切内容皆出乎其中，又返入其中而消失，而灭没了。它应当是一原始底自体集中，其中一切皆包含了，但在另一式样，异乎在这时间和空间底显示里。那如是集中其自体者，便是那究竟无可指名无可思议的"存在"。虚无论者，想象其为凡我们所知与是者之消极底"虚无"；但超上论者，同样有理由想象其为凡我们所知者与是者之积极底但不可分辨的"真实性"。韦檀多学说："太初，便是唯一'存在'而无其二。"但在太初以前和以后，现在，永久，和超出"时间"以外，便是那我们甚至不能以"太一"称说的，纵使我们说除了"它"没有什么是。我们所能觉识的，第一，是其原始底自我集中，我们试欲实践之为不可分的"一"；第二，是凡一切集中于其一体中者之散布和似是解体，即"心思"的宇宙概念；第三，是其在"真理知觉性"中的坚定底自体伸展，这包容且承举其散布，阻止其成为真实解体，在最极底多方性上保持一体性，在最极底变动性上保持安定性，在一遍在底斗争和冲突的现相中坚持和谐，在"心思"只能达到一混沌永是试行形成其自体之

处，保持永恒底宇宙。这便是“超心思”，“真理知觉性”，“真实理念”，那知道它自体及它将变是的一切者。

“超心思”便是包容且发展的“大梵”之浩大底自我伸展。以“理念”它发皇出存在，知觉性，与福乐之三而为一的原则，出乎其不可分的一体。它辨别它们，但不分离它们。它建立一“三位一体”，但不是像“心思”从此三以达“一”，却是从此“一”显示出此三，——因为它显示着，发皇着，——可是仍保持它们于此一体中，——因为它知道而且包含着。由辨别，它能推出其中这个或那个为有效果底“神明”，这自体便包含其余者为内在或外显，而这分辨，它用作一切其余辨别之基础。而且它以同一工事，在一切原则和可能性上施为，皆它自这组成一切的三位一体中发皇出的。它具有发皇，进化，外显的权能，而那权能便自身挟带了另一内转，封藏，敛入之权能。在一义度下可说，整个创造便是两个内入作用间之运动：“精神”，一切皆已内入乎其中，一切又自之外发，下至于另一极之“物质”；“物质”亦一切皆已内入乎其中，一切又自之外发，上至于另一极之“精神”。

这么，这辨别的全部程序，为能创造世界的“真实理念”所作的，便是种种原则，力量，形式之一发皇，这些，为了通彻着的知觉性，内中包含一切其余的存在，又将了别着的知觉性立于前方，以其余存在隐于后方。因此，一切在各个中，各个亦皆在一切中。因此，事物的每一种子，自体中暗含无限各种可能性，但是被“意志”保住在一条程序与结果的法律上，便是说，被“知觉底有体”的“知识力量”所保持。这“知觉底有体”正显示他自己，而且，在他内中确然于此“理念”，以之预先决定他自己的形式和运动。种子是它自有之体的“真理”，这“自我存在”在自体中所见到的；那自我视见的种子之结果，便是自我行为的“真理”，发展，形成，与功能的自然

法律；这法律必然随顺自我视见，遵从内含于原始底“真理”中的程序。然则，全体“自然”，简单是“知觉底有体”之“知识能力”，“见者意志”正在活动，在力量与形式上发皇出它原自投入其中的“理念”之一切必然底真理。

这“理念”的概念，指点出我们的心思知觉性和“真理知觉性”的重要对比。我们看思想为一离乎存在之物，是抽象底，非实质底，异乎真实的东西，其出现人不知其所自来，且从客观底真实脱离，以便观察，了解，批判这客观真实，对我们的分析一切分开一切的心思性，是这像似是，所以便是。“心思”的第一职事，便是要作个“分明”，比辨认要多作出罅隙，因此在思想与真实之间，作出这使人麻痹的罅隙。但在“超心思”中，一切有体便是知觉性，一切知觉性属于有体，而理念，即知觉性的一有孕蓄的震动，同样是孕蓄了它自体之有体的一震动；这是一最初底外发，是那集中于非创造性底自我觉识中者，在创造性底自我知识中向外发皇。这外发为“理念”即为一真实，又是“理念”的那真实性自加外展，常是以其自体的权能与知觉性，常是自我知觉，常是自我进展，由于内在于“理念”中的自我意志，常是自我实践，由深植于其每一冲动中的知识。这是一切创造，一切进化的真理。

在“超心思”中，有体，知识之知觉性，与意志之知觉性，皆不像在我们的心思底工事中一样分开了；它们是三位一体，一个运动，具有有效能底三方面。每方面有它自有的效果。有体给出体质之效果；知觉性给出知识的效果；自体指导着和形成着的理念之效果，通彻与了别的效果；意志给出自体成就着的力量之效果。但理念只是真实性照耀其自体之光明；它不是心思底思想，而是有效果底自我识觉性。这是“真实理念”。

在“超心思”中，“理念”中之知识，不与“理念”中之意志相离，

却与之为一，正如它不异于有体或本质，而是与有体，与本质的光明底权能为一。正如炽燃着的光明不异于火的本质，同样，“理念”的权能不异于“有体”之本质，在“理念”及其发展中作出其自体的。在我们的心思体中则一切皆异。我们有一理念，与一依据此理念的意志，或者有一意志之迫进，与一理念自与之相离；我们有功效地分辨意志与理念，而又分辨二者与我们自己。我是；理念是在我内中出现的一神秘抽象，意志是另一神秘，较近于具体性的一力量，虽非具体，但常是一非我自己的什么，为我所有或得到或为其所摄持的什么，但不是我。我也造出一鸿沟，在我的意志，其手段及其效果之间，因为我看这些为在我以外的具体真实，异于我自己。因此，或我自己，或理念，或我中的意志，皆不是自有效能的。理念可离我堕去，意志可以失败，手段可以缺少，我自己则以凡此或其某个之空缺而仍未圆成。

但是在“超心思”中，没有这种使人麻痹的分化，因为知识不是自体分化了，力量不是自体分化了，有体不是自体分化了，像在心思中一样；它们在自体既非破碎，彼此亦不相弃离。因为“超心思”便是“浩大者”；它始于一体而非始于分化，原本是概括底，分辨只是它的第二作用。因此，无论表现的是什么有体之真理，理念与之精确相应，意志力量又与理念相应，——力量只是知觉性之权能，——结果又与意志相应。此理念不与其他诸理念相冲突，此意志或力量不与其他意志或力量相冲突，如在人和他的世界中一样；因为有一浩大底“知觉性”，包含且联系一切理念于它自体中，作为它自有的理念，一浩大底“意志”，包含且联系一切能力于它自体中，作为它自有的能力。它引回这个，推进那个，但随着它自有的先构底“理念意志”。

这便是“神圣有体”的遍在，遍知，遍能的流行底宗教意念之辩

正。远非不合理性底想象，它们皆完全是合乎理性的，既不与任何一认识哲学的逻辑相违，亦不与观察和经验所示相反。错误是在上帝与人之间，大梵与世界之间，造出了一道不可桥度的鸿沟。那错误将有体，知觉性，和力量之实际底和适用底辨别，升作真元底划分了。但问题的这方面我们后下将再讨论。现在我们已达到神圣底和创造底“超心思”的一肯定和一些概念，其中一切在有体，知觉性，意志，和悦乐中为一，却具有辨别之一无限底能量，展拓然不毁坏一体性，——其中“真理”是本质，“真理”起于“理念”中，“真理”发出于形式中，于是有知识与意志的一真理，自我圆成的因此亦是悦乐的真理；因为一切自我圆成便是有体之满足。因此，常是，在一切变易和结合中一自体存在的与不可移易的和谐。

# 第十五章　无上真理知觉性

如是，我们因此当看这包含一切，源起一切，圆成一切的“超心思”，为“神圣有体”之自性，自然不是在其绝对底自我存在中，而是在其作用中，作为它自有的诸世界之“主宰”和“创造者”。这便是那我们所称为“上帝”者的真理。明显的，这不是那太属人格性的和有限底“神”，即寻常东方概念中的放大了的和超自然底“人”；因为那概念，建立了在创造性底“超心思”与私我间之某种关系的一太属人间的偶像。我们诚然不宜除外“神”的人格性的一方面，因为非人格性者，只是存在的一方面：“神圣者”是“大全存在”，但亦是那唯一“存在者”，——它是独一“知觉底有体”，但仍然是一“有体”。虽然，这方面我们现在不论；是神圣“知觉性”的非人格性底心理学上的真理，乃我们试行探测的，是这，我们得固定之于一广大而且清明底概念中。

“真理知觉性”是在宇宙中遍处，当作一安排着的自我知识，以

此而“太一”显示其无限潜能底多性之种种和谐。如果没有这安排以成秩序的自我知识，则此显示将仅是一迁变着的混乱，恰恰是因为潜能性无限，这任其自去将只导至未管束无拘检的“偶然”的活动。倘若只有无限潜能性，没有任何向导着的真理的法则，与和谐底自我视见，没有任何预先决定着的“理念”在事物之真正种子中，为了进化而外散的，则世界不能是旁底什么，除是一增丰多的，无相状的，混乱了的不定性。但是那创造着的知识，因为所创造者或所放出者皆是它自体的形式与权能，而非异乎它自体的另外什么，在它自体中具有那真理的视见、与管制每一潜能的法律，并此还有一内中底觉识，觉到其与其他潜能性之关系，与在其间为可能的种种和谐；凡此它皆保持于一普遍底决定着的和谐中，而皆已预先成相；这大和谐是一宇宙的整个旋律底“理念”所必然包含的，在其正本出生和自我含孕中，因此不得不以其所含者之交相作用而作发的。它是世界中的“法律”的渊源和保持者；因为那法律不是什么任意底东西，——它是一自我本性的表现，这是真实理念的强迫着的真理所决定的；每物在其发端即此真实理念。因此从初这整个发展在其自我知识中，且于每一时分在其自我工事中，是预先决定了的：它以它自有的原始底内在底“真理”，在每一时分，是它所应当是者；它进到下一时分为它所应当是者，仍然以它自有的原始底内在底“真理”；它在终结将是那原在其种子中所包含者和预期者。

世界的这发展与进步，按照在其自体中的一原本真理，便暗许“时间”之一持续，“空间”中之一关系，和“空间”里相关系之事物的一约制了的交互作用，对这，“时间”之持续赋予以“因果性”的一方面。“时”与“空”，据形而上学者说，只有概念底而无真实底存在；然不止是这二者，凡物皆“知觉底有体”在其自体的知觉性中所擅取的形式，这分辨没有多大重要性。“时”与“空”，皆是那唯一“知

觉底有体”在伸展上看它的自体，主观地看则作“时间”，客观地看则为“空间”。我们的心思的对这两汇的观念，则为度量的理念所决定，这是内在于“心思”的分析底区判运动之作用中的。对于“心思”，“时间”是一流动底伸展，以过去，现在，与将来的持续量度出的，其间“心思”自立于某一点，由之而回顾且前瞻。“空间”则是一固定底伸展，为物质之可分性而量度出的；在那可分的伸展上，“心思”自立于某一点，而顾视其周围的物质之对向。

在实际上，“心思”以事而量“时”，以物而量“空”；但是在纯粹心思体中，可能忽略事的运动和物的对向，而体验“知觉底力量”的纯粹运动所以组成“时”与“空”者；于是此二者皆只是“知觉性”的遍是底力量之两方面，在其互相纠结的作用中，涵括它在自体上的作用之经纬。而且，对于一高于“心思”的知觉性，当见我们的现在，过去，未来于一览者，包含三者而不为三者所包含，不自居于“时间”的某一段分而取为观看的据点，则“时间”可自呈现为一永恒底现在。又对于同此一知觉性，不自居于“空间”的某一点，却在自体中包含一切点，一切处，则“空间”亦可自呈现为一主观底不可分的伸展，——不下于“时间”之为主观底。在某些时分，我们也觉到了这么一不可分之见，以其不变易底、自我知觉底一体性，支持宇宙间的一切变化。但现在我们不当问如何“时间”与“空间”的内容，将如何在它们的超上底真理中而自呈现在那里；因为这在我们的心思不能想象，——它甚至准备否认这“不可分者”有任何知道世界的可能，在任何其他方法上异于我们的心思和诸识所用的。

我们必须体验，也能到相当限度想象者，便是那一见和通彻一切的顾视，“超心思”以之拥抱而且统一“时间”之持续与“空间”之划分的。起初，若没有“时间”的持续这因素，则不会有变易或进展；一个圆满底和谐将永常显现，在一种永恒底时辰中与其他种种

和谐同时，非在从过去到将来的运动中与它们相续。非此，我们却有一发展着的和谐之恒常持续，其间一音调起自另一音调之在其前者，在本身中又隐藏下其所取而代之者。或者，倘若自我显示竟以没有可分的“空间”的因素而存在，则亦无种种形式的变动关系，或种种力量之交互震撼；一切将存在而非作出，——一纯主观底无空间的自我知觉性，将以一无限底主观底摄持而包含一切事物，如在一宇宙底诗人或梦想者的心思中，但不会经过一切分配其自体，在一不定底客观底自我伸展中。更假定，设若唯独“时间”为真实底，则其相续将是一纯粹底发展，其中一音调将在另一音调中兴起，在一主观底自由底自发性中，有如在一系列乐音，或诗的意象之一相续。非此，我们却有一“时间”所作出的和谐，在形式与力量诸项下，皆在一包含一切的空间底伸展中互相关联；各种权能与事物的形态与事会之不息底持续，在我们对存在的视见里。

各各潜能，皆包括，安立，相关联在这“时”与“空”之原畴中，各有其权能与可能性，对待其他权能与可能性，其结果是，“时间”之持续，在现象上对心思变到像是以震惊和奋斗而作成事物，不是一自动自发的持续。如实，是有一自内而起的事物的自动自发的成作，而外表底震惊和奋斗，不过是这劳动的浅露底一面。因为这内中底、内在底一与全之律则，——这必须是一和谐，——管制着外在底、占有性底多部分或多形式的诸多律则，皆似是相冲突的；而对超心思底视见，这较大较深底和谐之真理是常在的。那对心思好像是一乖戾者，因为心思看每个事物分别为各自一体，对“超心思”则是普遍长存，且永远发展着的和谐之一原素，因为它看一切事物于一多性底一体中。此外，心思只见到某一“时间”与“空间”，看许多可能性皆纠纷杂乱，多多少少皆在那“时间”与“空间”中能实现的；神圣底“超心思”，见到“时”与“空”的全部伸展，能怀抱一

切心思的可能性，而且还有许多非心思可见者，见之不误，无摸索，无混乱；因为它看每一潜能性，是见之于其自有底力量，真元底必需，和与其余者的正当关系上，且双见其渐渐底及其究竟底实现之时，地，和环境。凝定地看事物且见事物之全，在心思为不可能；但这是超上底"超心思"的真本自性。

这"超心思"在其知觉底视见中，不但包含它自体的一切形式，为它的知觉底力量所创造的，却当作一内寓着的"当体"和一自我启示着的"光明"而遍漫它们。它是在的，虽然是隐藏了，在宇宙的每个形式和力量里；它便是那独尊地且自发地决定着形式，力量，和功能者；它范限着它所迫出的变化；它收聚着，散布着，修改着它所用的能力；凡此一切，皆按初始法律[①]作成，那皆是它的自我知识所订立的，订于形式正出生之时，在力量发动之起点。它居于每个事物之内，有如居于一切存在者内心中的"主宰"，——那以他的"摩耶"能力，将它们好像在一机轮上旋转者[②]。它是在一切存在者内中而拥有它们，当作一神圣底"见者"，多方处理且注定各物，各正当依其物之所以为该物者，自永古以来如此[③]。

然则"自然"中的每个事物，不论有生命或无生命，在心思上自我知觉或不自我知觉，在其有体和作用上，是为其内寓着的"视见"和"权能"所统治，对我们则为下心知底或无心知底，因为我们不知觉它，但对它自体非无心知底，却是深沉且普遍心知底。因此每个事物好像作着智慧之事，纵使未曾具有智慧，因为它服从，或下知觉地，如在植物和动物中，或半知觉地，如在人中，服从内中的神圣

① 这是一《韦陀》术语。天神们依初始法律而作为，因为是初原，所以是至上，皆事物的真理的律则。

② 出《薄伽梵歌》第十八章，第六十一颂。

③ 出《伊莎奥义书》第八颂。

底“超心思”的真实理念。但这不是一心思底“智慧”在晓知且统治一切事物；这是有体之一自我觉识底“真理”，其中自我知识与自我存在不分：是这“真理知觉性”不须想出事物，而是以其知识作发事物，按照唯一和自我圆成着的“存在”之无疵底自我视见与必然底力量。心思底智慧思索着，因为它只是知觉性的一返照力，不知道而求知道；它在“时间”中一步一步随从一高于它的知识之工作，这一知识恒常存在，为一且全，把持“时间”于握中，见过去，现在，未来于单独一顾。

这，便是神圣底“超心思”的第一个工作原则；它是一宇宙底视见，概括一切，漫遍一切，内寓于一切中。因为它在有体和定止底自我觉识中通彻一切事物，属主观，无时间，无空间，所以它在机动底知识中通彻一切事物，统治它们的客观底自我具体于“空间”与“时间”中。

在这知觉中，能知者，知识，与所知者，皆不是不同底元体，而是在基本上为一。我们的心思分别此三者，因为若无此辨别它便不能进行；失去其正当手段和基本底行动律则，它变到静止，不活动。所以即使我在心思上看自己时，我仍然当作此一辨别。我是，当作知者；我在我中所观察的，我看作我的知识的对象，是我自己又不是我自己；知识是一工事，以之我联系知者到所知者。但这工事之不自然，这纯粹属实际和实用底性格是明显了；明显的，它不代表事物之基本真理。真际，我这知者，便是那知道着的知觉性；知识是那知觉性，我自己，工作着的；所知亦复是我自己，同此一知觉性的一形式或运动。这三者，皆明明是一个存在，一个运动，不可分别虽似已分别，未尝在其形式间分布，虽似自加分布，个别独立。但这是一知识，仍是心思可能达到的，能理论出，能感觉的，但不能准备以作为它的智慧底工事之实际基础。至若关于外于这知

觉性的形式我所称为我自己者的对象，则困难几乎不可超越了；即使要感到一体，也要有一番非寻常底努力；而继续保持它，在它上面作为，将是一新底、陌生底作用，非正本属于“心思”的。“心思”至多只能保持它，当作一领会了的真理，以便矫正且修改它自有的正常活动，仍是基托于分别上的；这有点像我们在智识上知道地球绕日而转，但识感坚持是太阳绕地球而转，我们能以此智识改正这人为底和物理上实用底安排，但无由废除它。

但是“超心思”具有、且常是基本地在这一体之真理之上作为，可是在心思，这只是一次等底或后得底具有，不是它的视见之真性。“超心思”视宇宙及其内容如其自体，在单独一个不可分的知识作为中，这作为便是它的生命，便是它的自体存在之正本运动。因此这概括底神圣知觉性，在其“意志”一方面，不怎样领导或统治宇宙生命的发展，而甚是在它自体中圆成之，以一权能作为，亦即与知识作为不可分者，且与自体存在之运动为不可分者，诚然是此一且同一作为。因为我们已见到宇宙力量与宇宙知觉性为一，——宇宙力量即宇宙知觉性的作用。同样，神圣“知识”与神圣“意志”也是一；它们皆是存在的同一基本运动或作为。

概括底“超心思”，包罗万象之多，而不损它自体之一，这个它的不可分性，便是我们常当坚执的真理，倘若我们要了解宇宙，且除去我们的分析心思的原始错误。一颗树生自一粒种子，树原自包含于此种子中，种子又生自此树；一固定了的律则，一不可变的程序，为主于我们所称为树者的显示的形式之永久性上。心思，看这现象，这一树之生，长，再生，为一事之在其自体，又在那基本上研究，类分，而且解释之。它以种子解释树，又以树解释种子；它发表一“自然”的律则。但它一点也没有解释什么；它只分析了、记录了一神秘的程序。假定它甚至看到一秘密知觉底力量，为此形式

的真体或灵魂，其余的只是那力量的固定了的工事和显示，它仍是趋于视形式为一分别底存在，有其分别底自然律则和发展程序。在动物，在人具有其知觉底心性，“心思”的这分别倾向，诱导它视自体亦为一分别底存在，知觉底主体，视其余形式则为其心理体的分别对象。这一有用的安排，于生命为需要的，且为其一切措施的初基，遂被心思接受为一真实底事实，由此遂生出私我的一切错误。

但“超心思”工作异乎此。树和它的程序将不会是那样，诚然也不会能存在，倘若其是一分别底存在；形式皆是其为形式，由于宇宙存在的力量，它们发展如它们之发展为对此之关系、与对其他一切显示的关系之结果。它们的自性的分别底律则，只是全“自然”的普遍底律则与真理之使用；它们的独特发展，取决于普通发展中之地位。树既不解释种子，种子也不解释树；宇宙解释此二者，而上帝解释宇宙。“超心思”，同时遍漫且内居于种子与树与一切物中者，生活于此更大底一而不可分的知识中，虽此为一受了形况的而非一绝对底一体性和不可分性。在此遍涵底知识中，没有独立底存在中心，没有个人分别了的私我，如我们在我们自己所见者；存在的全体，对它的自我觉识是一等衡底伸展，在一中为一，在多中为一，在一切情况和一切处为一。于此，“大全”与“太一”，皆是同一存在；各个个体，不失却且不能失却其与一切有体且与“唯一有体”之同一性的知觉性；因为那同一性是内在于超心思底认识中，是超心思底自证之一部分。

在一性的那博大平等中，“有体”未尝分开，未尝分布；既已等衡地自加伸展，遍漫其伸展为“太一”，内居于形式之多中为“一”，它遍一切处且同时是独一而平等底“大梵”。因为这“有体”在“时间”与“空间”里的伸展，和这遍漫与内居，是密切关系于其所从而

出发的绝对底“一体性”，关系于那绝对底“不可分者”，其中没有中心或圆周，只有无时无空底“太一”。那一体性的高度集中于未伸展的“大梵”，必需地移译其自体于伸展中，以此平等遍漫底集中，以此万事万物之不可分的涵括，以此普遍底未分布底内在性，以此一体性非任何多性能废除或损减者。“大梵是在万事万物中，万事万物皆是在大梵中，万事万物皆是大梵”，——这是遍涵底“超心思”的三一公式，一个自我显示的真理的三方面，为其所聚摄，且无分地保持在它的自我视见中，当作基本知识，它从此出发，进到宇宙活动中者。

但是我们的这心理体，这在“心思”，“生命”和“物质”三项中低等知觉性的组织，作为我们的宇宙观者，其起源是什么呢？因为凡存在的事物，既必发自具有全效能的“超心思”的作用，发自其在“存在，知觉底力量，与福乐”这原始三项中的活动，则必有创造性底“真理知觉性”的某官能，那么活动，将它们投入此新三项，此低等心理体，情命体，与物理本质之三一物。这官能，我们发现在能创造底知识之一次等权能中，在其一放映着，对证着，了别着的知觉性之权能中，其间知识自起中央化，从它的工作退后而观察它们。当我们说中央化，我们是说与至今我们所讨论的知觉性之等衡底集中不同，是一不均等底集中，其中有自我分化的开端，——或其现相底形相之始。

最初，“能知者”保持自己集中于知识中为主体，观看他的知觉性的“力量”，好似不断地从他发出到他自己的形式中，不断地在其中工作，不断地回到他自己，又不断地再放出。由此自我变换的单独一行动，一切实际底分辨皆起，一切宇宙的相对观念和相对作为皆托基于这上面。“能知者”，“知识”，与“所知者”间，“主宰”，“他”的力量，与“力量”之子和工作间，“享受者”，“享受”，与“被享受者”

间,“自我”,“摩耶”,与“自我”的变易间,一实际底分辨造成了。

其次,这集中于知识中的知觉底“心灵”,这“神我”,观察且统治从“他”发出的“力量”,“他”的能力或“自性”,在他自己的每一形式中重复他自己。仿佛是他陪同他的知觉性的“力量”入乎它的工作中,在那里重出自我分化的行为,由此而生出此了别着的知觉性。在每一形式中,这“心灵”与他的“自性”同居,从那作出底实际底知觉性中心,观察在其他形式中的他自己。在一切中是同此一“心灵”,同此一神圣“有体”;其中心点的乘积,只是知性觉的一实际作为,意在于建立一分别的活动,相互性的,相互底知识,相互底力量震惊,相互底享受的活动,一异性基于真元底一性上,一一性实践于异性的实际基础上。

我们可说起这漫遍一切的“超心思”之新格位,是更远离了事物底一元真理,更远离了不可分的知觉性,至当不易地构成一体性,于宇宙存在为真元者。我们可见到更远追一点,这真可成为“无明”,即那大愚,起自多性,以之为基本真实性,而且为了要走回到真实底一体性,必得从私我的虚伪底一体性开始者。我们也可见到,一旦个人中心被认为是决定着的据点,是能知者,则心思底感觉,心思底智慧,心思底意志作用,及凡此之一切后果,皆不得不生。但我们也当看到,长时若心灵在“超心思”中作为,则“无明”尚未开始;知识与行为的原野仍是“真理知觉性”,基础仍是一体性。

因为“自我”仍自视为一切中之一,而万事万物仍为其自体中的变是,且属于它自体。“主宰”仍知道他的“力量”是他自己在作为中,每一有体是他自己在心灵中,是他自己在形式中;仍然是他自己的有体,乃“享受者”所享受的,虽是在一多性上。唯一真实底变化,乃是知觉性的一不平等底集中,与力量之一多式底分布。有一知觉性中的实际分辨,但没有知觉性的真元差别,或其对自体的

视见中之真分别。“真理知觉性”已达到了一位置，它准备我们的心理体，但还不是我们的心理体的。正是那，乃我们所当研究的，以便在其原始处把住“心思”，在那一点上，它从“真理知觉性”之高广大宇，下堕于分化与无明中之处。幸而这了别着的“真理知觉性”，——“般若那”，——比较便于把握，以其近于我们，以其预显我们的心思活动，不同于那悠远底实践，我们至今以智识的不适当的语言，艰于表白的。应当通过的阻障不那么样可怕。

# 第十六章　超心思三位

从一了别着的“真理知觉性”的立场，看事物如同一解放了的个人心灵看事物，这是说，从心理体的范限解放了，被容许参加“神圣底超心思”的作为了，进到对我们所居的这世界的较容易底了解，在这以前，我们得停顿一下，简括地回检我们所已体会或仍能体会关于“主宰”，“自在主”的知觉性者，当“他”以“他的摩耶”，从“他”的有体之原始集中了的一体性而发展出这世界。

我们始于这肯定，即一切存在为一个“本体”，其真元底自性便是“知觉性”，这一个“知觉性”的活动自性便是“力量”或“意志”；而且这“本体”是“悦乐”，这“知觉性”是“悦乐”，这“力量”或“意志”是“悦乐”。永恒底和不移易底“存在的福乐”，“知觉性的福乐”，“力量”或“意志”的“福乐”，不论在其自体集中为静，或创造而动，这便是上帝，这便是我们自己，在我们的真元底、我们的非现相底有体中。集中于其自体，它具有或毋宁说它即是真元底，永恒底，不可

移易的“福乐”。动而创造，它具有或毋宁说变为存在的活动之乐，知觉性活动之乐，力量或意志活动之乐。那活动便是宇宙，那悦乐即是宇宙底存在之唯一原因，动机，和目的。“神圣知觉性”永恒地、且不可转易地具有那活动与悦乐；我们的真元有体，我们的真实自我，被虚伪底自我或心思底私我隐蔽了的，也享受那活动和悦乐，永恒地，不可移易地；诚然，它不能另外怎样，因为它与“神圣知觉性”在有体上为一。倘若我们企慕一神圣生活，则没有什么其他的路，除了揭露这在我们内中被障蔽了的自我，从虚伪底自我或心思底私我现在这格位，上升到一真自我(Atman,“阿图门”)的高等格位中，进到与“神圣知觉性”为一体，这，是我们内中的超心知底什么时常享受着的，——否则我们未能存在，——却为我们的知觉底心理体所抛弃的。

但是时若我们这么一方面肯定“真、智、乐”之一体，另一方面又认可这分别了的心理体，则我们安立了两个对立底整元，倘认定其一为真，其另一必伪，倘要享受其一，其另一必当废除。可是我们仍是在心思及其生命与身体的形式中而生活在世界上，而且，设若为了达到那唯一“存在、知觉性、福乐”而当废除心思，生命，和身体的知觉性，则世界上的神圣人生没有可能。我们必须捐弃宇宙底存在至极，当作一幻妄，乃享受或回变为“超上者”。没有什么法子逃出这解决，除非二者之间，有一中介底联系，能向它们彼此解释，在它们中间建立那么一种关系，使我们在心思，生命，和身体的型范中，实践唯一底“存在，知觉性，福乐”，有其可能。

这中介联系是有的。我们称之为“超心思”或“真理知觉性”，因为它是一超乎心理体的原则，它在事物的基本真理与一体性中存在，施为，进展，不是在其形貌上和现相底分别上，如心思那样。“超心思”的存在，是一逻辑底必需，直起于我们起始的据点。因

为,“真、智、乐”在其自体,必然是知觉底存在亦即福乐的一无“时”无“空”底绝对者;但世界,相反的,却是在“时”与“空”中的一伸展,且是一个运动,一番作发,一个发展,即由因果律——或这么对我们现出的什么——在“时”与“空”中所作发、发展出的可能性和关系。这“因果律”的真名,是“神圣律则”,而那“律则”的真元,是事物之为事物的真理之必有底自体发展,当作“理念”,在所发展者之正本真元中;它是出自无限底可能性的质料的相对运动之一预先固定了的决定。那如此发展万事万物者,必然是一“知识意志”或“知觉底力量”;因为宇宙的一切显示,是“知觉底力量”之一活动,亦即存在的自性的。但是那发展着的“知识意志”不能是心思底;因为心思不知道,不具有或统治这“律则”,而是为其所统治,是其结果之一,在自我发展的现相上而不在其根本上动转,看发展的结果为分别事物,努力要达到事物的渊源与真实而唐劳。进者,这“知识意志”发展一切者,必然具有事物之一体性,又必从之显示出其多体性;但心思未具有那一体性,它只不完备地具有多体性的一部分。

然则,必然有一原则,超越过“心思”,满足“心思”所不能的条件。无疑,是“真、智、乐”自体乃是这原则,然不是“真、智、乐”之休止于其纯粹底无限底不变底知觉性中者,却是自此初原底定态出发,或毋宁是在此上以之为基础,在此中以之为能涵,而进到一种运动,即是其“能力”之一形式与宇宙创造的工具。“知觉性”与“力量”,是存在的纯粹“权能”的孪生原本两方面;“知识”与“意志”因此必是那“权能”所取的形式,在创造一因缘关系的世界于“时间”与“空间”的伸展中。这“知识”与这“意志”必然是一,无限,涵括万有,具足万有,形成万有,在其自体中永恒地摄持其所发为运动和形式者。于是“超心思”是“有体”发出到一决定性底自我知识,这

看到它自体的某些真理,意愿其在它自体的无"时"无"空"的存在中,在一"空间"与"时间"的伸展中将其实践。凡在它自体中所有的不论什么,取其形式为自我知识,为"真理知觉性",为"真实理念",而且,那自我知识既亦是自我力量,必然在"时间"与"空间"中实践它自体。

这,便是"神圣知觉性"的自性,在其自体中以其知觉底力量的一运动创造万事万物,而管制它们的发展,由一自我进化,以存在之真理的固有的知识意志,或形成万物的真实理念而管制之。那"有体"如是而为心知者,便是我们所称的上帝;而且,显然"他"必是遍在,遍知,遍能。是遍在,因为一切形式皆是"他"的知觉体底形式,为其运动的力量所造,在其自体的伸展之为"时间"与"空间"中;是遍知,因为万事万物皆存在于"他"的知觉底有体中,皆为其所形成,为其所具有;是遍能,因为这具有一切的知觉性,亦是一具有一切之"力量"与内成一切之"意志"。而此"意志"与"知识"不互相冲突,非如我们的知识与意志可互相冲突,因为它们是同此有体之同此一而不异的运动。它们也不能被自外或自内的任何其他的意志,力量,或知觉性所违忤抵触,因为外乎此"太一"便无知觉性或力量了;而且内中一切能力与知识形成,皆不异于它,皆只是此唯一决定一切的"意志"与唯一和谐一切的"知识"之活动。我们所见为种种意志与种种力量之冲突者,因为我们坚住于独特者和分别者中,不能见全者,"超心思"则见为对它为常在的一预定了的和谐之合谋着的原素,因为事物之大全永呈于其瞻视中。

不论其作用所取的定态或形式如何,神圣"知觉性"的自性总常是这样。但是,其存在既于其自体中是绝对底,其存在的权能在其伸展上亦是绝对底,则它因此亦不限于作用之某一形式或定态。我们人类在现相上是知觉性的一独特形式,隶属于"时间"与"空

间”，在我们的表面知觉性即我们于我们自己所知道的一切者中，只能在一时分中为一物，为一形成，为一有体之定态，为一经验之聚集；而那唯一事物在我们便是我们自己的真理，为我们所承认的；其余一切或是不真实，或则不复是真实了，因为它已消失入过去中，出乎我们的视界以外，或尚非真实，因为它在将来等待，尚未入乎我们的视界以内。但“神圣知觉性”不是这样独特化了的，不是这么限制了的；它能一时分中为多物，而且，甚至在一切时中能取一持久底定态。我们看到在“超心思”原则本身中，它有三个这样底普通定态或定坐，是它的建立世界的知觉性的。第一，建立万事万物的不移易底一体性，第二，变换那一体性，以此支持“一”中之“多”与“多”中之“一”的显示，第三更加变换之，以此支持一分殊化了的个体之进化，这个体，因“无明”之作用，在一低等水平上化为我们中间的分别底私我之妄见。

我们已见到“超心思”的这最初第一个定态之自性是什么，它建立事物的不移易底一体性。它不是纯粹底一体化底知觉性；因为那是“真、智、乐”在它自体中的无“时”无“空”底集中，其中“知觉底力量”，不自投入任何伸展，而且，倘若它全然包含这宇宙，亦包含之于永恒底全能性中，而不在时间底实际性里。这，相反的，是“真、智、乐”的平等底自我伸展，涵括一切，具有一切，构成一切。但这一切是一，非多；没有个体化。是时当这“超心思”的映射落到我们的已寂静的和纯洁化了的自我上，我们乃失去一切个人性意识；在那里没有知觉性的集中以支持一个体底发展。一切皆在一体性中发展了，而且是一；一切皆为这“神圣知觉性”所执为其存在的形式，非在任何程度上当作分别底存在者。有点像在我们的心思上所起的思想和意像，对我们皆不是分别底存在者，而是我们的知觉性所取的形式，一切名与色于此原始底“超心思”亦然。这是

在“无限者”中的纯粹神圣底理念化与形式化，——只是一理念化和形式化，非当作一心思底思想的不真实的活动而组织成的，而是当作知觉底有体之一真实活动。神圣心灵在这定位中，不会分别“知觉底心灵”和“力量心灵”，因为一切力量皆是知觉性的作用，也不会分别“物质”和“精神”，因为一切型范简单是“精神”的形式。

在“超心思”的第二定态中，“神圣知觉性”在理念中退居于它所包含的运动以后，以一种了别着的知觉性而实践它，随从它，占有而且内居于其工作中，好像在它的形式中分布它自体。在每一名与色中，它将实践它自体为安定底“知觉底自我”，在一切中为同一；但它亦将实践它自体为“知觉底自我”之一集中，随从着且支持着运动的个体活动，且保持其与其他运动的活动之差别，——在心灵真元上遍处为同一，但在心灵形式上相异。这集中，支持着心灵形式的，将是个别“神圣者”或“生命自我”，“耆婆阿图门”，不同于宇宙底“神圣者”或那一个组成一切的自我。不会有真元底殊异，只有为了活动的一实际差别，不至废损真实底一体性的。宇宙底“神圣者”，将知道一切心灵形式为它自体，可是仍与每个分别建立一不同底关系，且在每个中建立一与一切其他者不同的关系。个别“神圣者”，当视它的存在为此“太一”的一心灵形式和心灵运动，而且，由知觉性的通彻作用，它将支持且享受它的个别运动及其关系，即与“太一”，与其一切形式的一自由底一中之异的关系。倘若我们的纯净化了的心思要反映“超心思”的这第二定态，我们的心灵可能支持且保有其个体存在，而且纵使是在那里，能实践它自体为此“太一”，已变是一切，内居于一切中，包含一切者，甚且在其独特形况中享受与上帝及其从者为一体。在“超心思”底存在之任何其他环境中，也不会有任何特著底改变；唯一改变将是“太一”的这活动之显示于多性中，与“多”之活动之仍为一者，以及一切所必需

以保持而进行此活动者。

“超心思”的第三定态是可以达到的，倘若支持着的集中，不复像它那样居于运动以后，以某种优越性而内寓其中，因此而随从着，享受着，却要将自体投入运动，相当地参预其中。在此，活动的性格将改变了，但只到那样，只要个别底“神圣者”将其与宇宙者及其他形式的关系之活动，特著地作为它的知觉底经验之实用范围，以致与它们究竟为一体之实践，将只是一切经验之一最极底附有和恒常底顶点。但是在高等定态中，一体性将是主要底和基本底经验，变换只是一体性的游戏。所以这第三定态，将只是一体性中的一种基本底、幸福底二元性，——不复是为一附属底二元性所形况的一体性，——在个别“神圣者”与其宇宙底渊源之间，而且随之以从这么一个二元性的保持与工事所归结的一切后果。

可以说，第一后果可能是堕入“无明”的愚暗中，便是以“多”为存在的真实底事实，而视“太一”只是“多”的一宇宙底总和。但这种堕落不是必须会有。因为个别底“神圣者”仍将知觉其为“太一”之结果，为其知觉底自我创造之权能的结果，便是说，结果自其多方多式底自我集中，原意以多方管制且享受其多式底存在于“时间”与“空间”的伸展中者；这真实底精神个体，不会强以一独立底或分别底存在自许。它将只肯定一分别着的运动之真理，随同安定底一体性之真理，看它们为同一真理的高、低两极，同此一神圣游戏的基础与顶峰；而且将坚执此分别化之喜乐为一体性之喜乐之圆满所必需的。

明显的，这三个姿态将只是处理同一个“真理”的三条不同底路；所享受的存在的“真理”是同，而享受之之法，或毋宁是心灵享受之的姿态则异。悦乐，即“阿难陀”，可能变换，但将常住于“真理知觉性”的格位以内，不沦入“虚伪”与“无明”。因为居其第二与第

三位的“超心思”，只将是在神圣底多性的意度下，发展且施行第一位“超心思”在神圣底一性的意度下所保持的。我们不能在这三种定态的任何一个上加以虚伪或幻妄的钤记。诸《奥义书》的语言，在一高等经验的这些真理上的一古代最上权威，当其说起这显示其自体的神圣存在时，便暗许这一切经验之有效性。我们只能肯定一性先于多性，不是在时间上为先，却是在知觉性的关系上为先，没有任何至上精神经验之说，没有任何韦檀多哲学，否认这“一”先于“多”，或“多”于“一”之永恒依赖。这是因为在“时间”中，“多”不像是永恒底，而像是从“一”显示出的，且回到“一”中以其为真元，遂致“多”之真实性被否定了；但也可同样理论，在“时间”中的永恒底坚住，或者，倘愿意说，永恒底回还，便是一证明，证明神圣底多性，不下于神圣底一性，为出“时间”以外者的“无上者”的一永恒底事实；否则，不会有这必然底永恒底回复于“时间”中的特性。

诚然，只是时若我们人类的心理体无外地着重精神经验的一方面，肯定其为唯一底永恒真理，而述之以我们的分解一切的心思底逻辑名相，然后兴起各派互相非毁的哲学之必需。这么，着重了一体底知觉性的唯一真理，我们观察神圣一体性的活动，却被我们的心思误译为真实底殊异，但是，又不满足于以一高等原则的真理来改正这心思的错误，我们便认定这活动是一幻妄。或者，着重“多”中之“一”的活动，我们宣称一有形况的一体性，且视个人心灵为“无上者”的一心灵形式，但又将肯定这有形况的存在之永恒性，却全般否定在一无形况的一性中之一纯粹知觉性的经验。或再者，著重了分殊的活动，我们肯定“无上者”与人类心灵，皆永恒殊异，而破斥某种超过且似乎要废除那殊异性的经验，认为无效。但现在我们所取的坚定立场，将我们从这些否定和除外之必需开释

了。我们见到在凡此一切肯定之后皆有一真理,但同时有过度处,这便引到一立不极成的否定。像我们已经肯定一样,肯定了"彼"之绝对底绝对性,不为我们的一体性的理念所范限,不为我们的多性的理念所范限,肯定了一体性为多性的显示之基础,多性又是为了回到一性及享受神圣显示中的一体性之基础,我们无须重累我们现在的申述以这些讨论,或者唐劳于以"神圣底无限者"隶役于我们的心思底分辨和定义。

# 第十七章　神圣心灵

以我们所作成的“超心思”的这概念，由其与我们的心思体，即我们人类的生存所基托者，相反对，我们不但能形成一神圣性和神圣人生的一精确底而非朦胧底理念，——这类名词，通常我们是被判决用之于宽懈底含义的，模糊底词汇，以表一广大却又几乎不可捉摸的企慕，——亦且能给这些理念以一哲学推理的坚定基础，能将其明确联系于人类与人生即我们于今所享受的一切上，且能辩正我们的希望和企慕，由于此世界的真本性，与我们自己的宇宙底前在事实，以及我们的进化的必然底将来。我们开始在智识上摄持什么是“神圣者”，永恒底“真实性”，开始了解世界如何出自其中。我们也开始见到如何凡出自“神圣者”的，必然地还归于“神圣者”。现在我们可问而有得了，有机会得到较明确底答案，问我们当如何改变，又我们当变成什么，以便在我们的本性，我们的生活，和我们与他者的关系中能达到那里，不单是经过在我们有体的深

处之一孤独底和极欢底实践。诚然，在我们的一些前提上仍有一缺陷。因为我们到现在是致力于为我们自己下定义，定议“神圣者”在其向有限底“自性”之下降中是什么，而我们之真实是我们者，却是在个人中的“神圣者”，再从有限底“自性”回升到其自有的正当神圣性中。这运动的分别，必连带天神的生活与人的生活之分别，天神们或从来未知道降世，人得救赎，胜利夺回了已失去的神性，在内中保有经验，这可能是由他之同意于至极下降因而收集的新宝珍。虽然，在真本特性上不能有分别，只是在型范与彩色上有。我们已可能在我们所达到的基础上，确定我们所企慕的神圣人生之真元性质。

然则一神圣心灵的生存将是什么呢，倘其不由“精神”之降入“物质”而堕入“无明”，不由物质“自性”而蔽亏心灵呢？其知觉性又将是什么，当其生活于事物的原始“真理”中，生活于不移易底一体性中，于其自有的无限有体之世界中，有如“神圣存在”本体，却能以“神圣摩耶”的游戏，且以通彻着和了别着的“真理知觉性”之分别，能享受与上帝为异却同时与“他”为一，又能在此自乘增积的“同一者”之无限游戏中，怀抱与其他神圣心灵之为异而又为一？

显然，这么一个心灵存在，时常在“真、智、乐”的知觉底游戏中会是自体含存了的。在其有体上，它会是纯粹且无限底自我存在；在其变是上，它会是永生底生命之自由活动，不为死与生与身体的变易所侵，因为未为无明所蔽，且未沦入于我们的物质体的黑暗中。在其能力上，它会是一纯粹且无限底知觉性，定止于一永恒且光明底静性上，以之为基础，却又能以知识形式和知觉底权能之形式自由活动，宁静，不为心思底错误之颠顿和我们的意志努力之过犯所影响，因为它永不离开真理和一性，永不从它的存在之内具底光明与自然底和谐堕落。终者，它将是在它的永恒底自我经验中，

为一纯粹且不移易底悦乐，而在“时间”中，为福乐的自由变换，不为我们的憎恶，仇根，不满，和忧患的颠倒所影响，因为它在有体中未分化，不为谬误底自我意志所阻挠，不为欲望的愚痴刺激所惑乱。

它的知觉性，不会为无限底真理之任何部分所闭拒，也不会为其与余者的关系中所可取的任何定态或格位所限制，更不会以其接受一纯现象底个性，和实际底区别的活动，而必被判决褫夺任何自我知识。它将在它的自我经验上永远居于“绝对者”之当前。对于我们，“绝对者”只是一不可界说的存在之智识概念。智识简单告诉我们，有一位“大梵”是高于最高者，有一“不可知者”，在与我们的知识不同的方式上知道它自体；但智识不能把我们带到它面前。神圣心灵，生活于事物的“真理”中，相反的，常会于自己有一知觉底意识，是“绝对者”的一显示。它会觉识它的不变易底存在，为那“超上者”——“真、智、乐”的原始“自相”；它的知觉底有体之活动，它会觉识为“彼”在“真、智、乐”的显示。在它的知识之每一境界或行为中，它会觉识“不可知者”，以可变换的自我知识的一形式而认识其自体。在它的权能，意志，或力量之每一境界或行为中，它会觉识“超上者”以有体与知识的知觉底一形式而保有它自体。在它的悦乐，欣喜，或爱的每一境界或行为中，它会觉识“超上者”以知觉底自乐的一形式而拥抱它自体。这“绝对者”之当前，在它不会是一偶尔瞥见的经验，或终于达到而难保持的经验，或者当作在它的寻常底有体的境界之一强加的附有者，后得者，或臻极者：这会是它的有体的真正基础，双在于一体性与分别化中的有体的；这对它会是当前正在，在它的一切知道，愿望，行为，享受中；这不会是对它不在，从它的无时间底自我，或“时间”的任何时分不在，从它的无空间底有体，或它的伸展了的存在之决定不在，从它

的超出一切因果和环境以外的无条件底纯粹性,或环境,条件,与因果性的任何关系上不在。“绝对者”的这恒常当前,会是它的无限底自由与悦乐之基本,保证它在活动中的稳定性,而且供给它的神圣有体以根本,液汁,与菁华。

进者,这么一个神圣心灵,会同时生居于“真、智、乐”的永远存在的两项中,即自体开展着的“绝对者”的不可分的两极,我们称之曰“一”与“多”。凡有体实是如是生活的;但在我们的分化了的觉识,便有一乖互,一鸿沟,划于此二者之间,迫使我们选择,或则居于多性中,被流放于“一”之直接与全般底知觉性以外者,或者居于一体性中,拒拂“多”的知觉性者。但神圣底心灵,不会奴役于此离判和二元性。它会在自体中同时觉识无限底自我集中,与无限底自体伸展和散布。它会同时觉识此“一”在其一体底知觉性中,保持无数底多性在其自体,有如潜能,未表,因此对我们于那境界的心思经验为不存在,又觉识此“一”,在其伸展了的知觉性中,保持多性之外发而且活动,有如其自有的知觉体,意志,与悦乐的游戏。它也会同等觉识“多”永是向它们自体引下这“一”,为它们的存在之永恒底渊源和真实性者,又会觉识“多”永远上升,为“一”所吸引,即一切它们的异之活动的永恒底臻极和幸福底辩正。这事物的浩大观,乃“真理知觉性”的型范,大“真理”与“法”的基础,《韦陀》见士所颂赞的;这一切对反诸项之统一,乃真底“不二道”,为“不可知者”的知识之一最上底通彻底名词。

神圣底心灵,将觉到有体,知觉性,意志,与悦乐,凡这一切变化,为那自体集中的“一体”之外发,伸展,非发为差异和分别,却发为无限底一性之另一、一伸展了的形式。它自体将是在其有体之真元中常自集中于一性里,常是在其有体之伸展中显示于变换里。凡在它自体中取有形式者,皆将是此“一”之潜能性,从无名底“玄

默"中震动出来的"名"或"语"，实践着无形底真元之"形"，从宁静底"力量"出发的"意志"或"权能"，无时间性底自我觉识的太阳，辉射出的自我认识的光线，从永恒底自我知觉底"有体"升起的变是的波浪，化为自我知觉底存在之形相，从永恒底静止底"悦乐"，永远涌出的喜与爱。这将是二而为一底"绝对者"，在其自我开展中，其中的每一相对性，对其自体将是绝对底，因为自觉其为显示了的"绝对者"，但没有那愚昧，除外其他绝对性，以为对其自体为陌生，或较其自体欠完全。

在这伸展中，神圣底心灵，将觉识超心思底存在之三格位，不像我们在心思上被强迫看它们不为格位了，却为"真、智、乐"的自我显示之三位一体之事实：它将能在一且同一概括底自我实践中抱持它们，——因为一浩大底遍涵性乃知觉真理的"超心思"的基础。它将能神圣地想到，见到，意识到万事万物为"自我"，它自体的自我，一切之一自我，一"自我有体"与"自我变是"，但在它的诸多变是上未尝分化，因其变是离了它自有的自我知觉性以外，没有存在。它将能神圣地想到，见到，意识到凡一切存在，皆是"太一"的心灵形式，每个形式，有其自有的有体在此"一"中，有其自有的立点在此"一"中，有其与一切其他诸存在的关系，——其他诸存在，皆麇聚于无限底一体中，但皆依赖此"一"，"他"在"他"的自己的无限性中的知觉底形式。它将能神圣地想到，见到，意识到凡此诸存在之在它们的个性中，在它们分别底立场，生活为个别"神圣者"，每个有"太一"和"无上者"寓居其中，因此不全然是一形式或偶像，不真是一真实全体之幻有部分，在一不动底"海洋"表面上简单底起沫底波浪，——因为究竟这些皆不过是不适当底心思形相，——却是一全者中之全者，一个复述无限底"真理"的真理，一波浪而即是全海洋，一相对者自证其为"绝对者"本身，倘若我们见

到形式后面,且见之于其全。

因为,这三者皆一个"存在"的三方面。第一,是基于那自我知识,这,在我们人类于"神圣者"的实践中,诸《奥义书》说为我们中间的"自我"化为一切存在;第二是基于那说见一切存在于"自我"中;第三是基于那说见"自我"于一切存在中。"自我"而为一切存在,便是我们与一切为一之一性的基础;"自我"包含一切存在,便是我们的异中之一性的基础:"自我"寓居于一切中,便是我们在普遍者中的个性的基础。倘若我们的心理体的缺陷,倘若它缺少无外底集中,强迫它止住于自我知识的任何一方面而除外其他方面,倘若一实践为不完善亦如其为除外底,推动我们常将一人为底错误原素,加到"真理"本身,也将冲突与互相否定的因素,加到遍涵一切的一体里,然对一神圣底超心思底有体,由于"超心思"的真元性格,即是一通彻底一性与无限底全性,它们必自呈为一三重底,而三而一底实践。

倘若我们假定这心灵将取其定态,取其中心点于个别"神圣者"的知觉性上,在与"其他者"分别底关系中生活,行为,仍然它将在它的知觉性的基础上,有全般底一体性,一切从之现出者,也将在那知觉性的背景中,有伸展了且形况了的一体性,而且,也将能回到这些的任何一个上,能从它们观照其个性。在《韦陀》中,说诸天神皆有此定态。原本诸天神皆一个存在,古圣贤称之以不同底名;但在它们的建立于、且出发自大"真理"与"法"的作用中,或是阿祇尼,或是另一个,便说为又即是其余一切神,他是那"一"之变是一切者;同时说他在自身中包含了一切天神,如车毂之含诸辐,他是那"一"之包含一切者;可是作为阿祇尼,又说他是一分别底神,一位帮助其他诸神者,在力量与知识上胜过它们,然而在宇宙位置上低于它们,被它们雇为使者,祭司,和工人,——为世界之创

造主，之父，可是它乃生于我们的工作之子，便是说，他是原始底和显示了的内居之“自我”或“神圣者”，寓于一切中之“太一”。

凡神圣心灵与上帝或它的无上“自我”，或与在其他形式中它的其他自我之关系，将为这概括底自我知识所决定。这些关系，将是有体的，知觉性与知识的，意志与力量的，爱与悦乐的关系。在它们的变易的潜能性上既属无限，它们无需乎除外心灵与心灵的可能底任何关系，与保存此不移易底一体性之意度相合的，纵使有分别的每个现象。如是，在其享受的关系中，神圣心灵将有其自有的经验之悦乐在自体中；也将有与其他者的关系之一切经验之悦乐，当作与其他诸自我在其他形式中之交通，那些形式，原是为了宇宙间的一有变换底游戏而创造的；更将有它的其他诸自我的经验之悦乐，仿佛便是它自己的，——诚然也皆真实是它自己的。而且，凡此诸能量它皆将有，因为它将觉识它自己的经验，它与其他者的关系，他者的经验，它们与自己的关系，皆是彼“一”，无上“自我”，它自己的自我之喜乐或“阿难陀”，以其分别寓居于凡此诸形式中而相别异，这些形式皆是包含于它自己的有体中，然虽在异中而仍为一。因为这一体性是它的一切经验的基础，它将无有于我们的分化了的知觉性之乖戾，以无明与别立底自私性而分化了的；凡此一切自我及其关系，皆将知觉地落到彼此的手中；它们将参入且互相溶入，如同一永恒和谐乐的无数音节。

复次，同此一规律，亦可施于其有体，知识，意志，与其他者的有体，知识，与意志的关系上。因为凡它的一切经验与悦乐，将是有体之一自体幸福底知觉力量之活动，其间由于服从这一体性之真理，意志不能与知识冲突，而且此二者之任何一个不能与悦乐相冲突。也不会有一个心灵的知识，意志，与悦乐，与另一个的知识，意志，与悦乐相侵犯，因为以它们于它们的一体性之觉识，凡在我

们的分化了的有体中为冲突，为侵犯，为乖违者，在那里皆不同底音节在一无限底和谐乐中之会合，宛转，互相生发。

在它与无上底“自我”，与上帝的关系上，神圣底心灵将意识到超上底与宇宙底“神圣者”，与它自己的有体为一。它将享受那与上帝为一之一性，在它自体的个别性中，亦在它的其他自我之普遍性中。它的知识的关系，将是神圣底遍知的活动，因为上帝便是“知识”，而凡在我们为无知者，在那里将只是知识之退藏于知觉底自我觉识之休宁中，以使那自我觉识的某些形式，可以被推前进到“光明”的活动中。它的意志的关系，在那里将是神圣底遍能的活动，因为上帝是“力量”，“意志”，与“权能”，而凡在我们之为弱点与无能者，将是意志之退敛于宁静集中了的力量中，以使神圣底知觉力量的某些形式，可以被推前进到“权能”的形式中而实践它们的自体。它的爱与悦乐的关系，将是神圣底极乐之活动，因为上帝便与“爱”与“悦乐”，而凡在我们为爱与悦乐之否定者，将是喜乐之退入于“福乐”之静定底海洋中，以使神圣底结合与享受的某些形式，可以被推到前方，在“福乐”之浪潮之活泼底升涌里。于是，同样凡其一切变是，皆亦将是神圣底有体之形成，与凡此诸活动相应者，而凡在我们为止息，死亡，消灭者，皆将只是喜乐底、创造性底“摩耶”之休息，过渡，或收敛于“真、智、乐”之永恒有体中。同时，这一性不会预先阻碍神圣心灵与上帝，与其无上“自我”之关系，建立于异性的喜乐上者，将自体从一体上分离，以倒转而享受那一体性的；它将不废享受上帝的那些精微形式的任何一个的可能，一些形式，皆是爱上帝的人在“神圣者”的拥抱中最高底欢喜。

但是神圣心灵的生活的自性，将实践其自体，其所由且在其中之情况将是什么呢？一切关系中的经验，皆经过有体的某些力量而进行，以一工具而表呈它们自体，我们称之曰诸多性质，属性，活

动，官能。例如，“心思”自投入心思权能的各种形式里，如判断，观察，记忆，同情，皆于它的有体为正当的，则“真理知觉性”或“超心思”，必然以种种力量，官能，功用，于超心思底有体为正当的，生效果于心灵与心灵的关系；否则必会没有分殊化的活动了。这些功用是什么，我们讨论到神圣“人生”的心理条件时再看吧；目前我们只商榷其形而上学底基础，其真本自性和原则。于今见到这一点便够了，即见到无有或废除别立底自私性，无有或废除知觉性中的有效用底分化，乃神圣“人生”之唯一真本条件，而且因其有在于我们内中，乃那作成我们的生死性，及使我们从“神圣者”堕落者。这便是我们的“原生罪”，或毋宁让我们以较属哲学的语言说，离了“精神”的“真理”与“正道”，离了它的一性，整体性，与和谐，乃大投入“无明”中的必要条件，这是心灵投入世界的冒险，自此乃出生我们这苦痛着且企慕着的人类。

# 第十八章　心思与超心思

我们至此所致力于构成的概念，是只属于超心思底生命之真元的，这是神圣心灵在“真、智、乐”的有体中所安稳保有的，但这在人类心灵，应当将其显示于此“真、智、乐”的身体中，在世间形成于一心思底和物理底生活之型范中者。但至今我们虽说仍能想见这超心思底存在，它却似乎与像我们所知的生命没有什么关系或相应处，即是说这我们的存在的两项间的活泼底生命，即此心思与身体两个穹宇之间。这倒好像是有体的一境界，知觉性的一境界，活泼底关系与相互享受之一境界，有如解脱了躯体之心灵，在一无物理形式的世界，在一已成就心灵的区别却未成就身体的区别的世界，在一活泼底和欢乐底无限者的世界，非禁锢于形体内的精灵的世界中，所可能具有和经验到的。所以可能合理地怀疑，以此身体形式之限制，以此禁锢于形式中的心思，拘碍于形式中的力量之限制，我们如今所知为生存者，这么一种神圣生活是否可能。

事实上，我们已致力于达到一些概念，关于那无上无限底有体，知觉力量，与自我悦乐，我们的世界为其一创造，我们的心理体为其一颠倒形像者；我们已试求得到一理念，这神圣底“摩耶”可能是什么，这“真理知觉性”，这“真实理念”，以之超上底与宇宙底“存在”的知觉底力量，孕蓄着，形成着，且统治着这世界，这秩序，这宇宙，属于其显示了的有体之悦乐者。但是我们未尝研究这四个伟大且神圣底项目，与其他三项的联系，即唯独我们的人生经验所熟悉的，——心思，生命，和身体。我们没有探究这另一似是不神圣底“摩耶”，我们的一切挣扎和痛苦的根本，或见到它如何精密地从神圣真实性或神圣“摩耶”发展出。而且直到我们作好这个了，直到我们已织就这联系的已失之绪，我们的世界在我们还是没有得到解释，而那高上存在与此低下人生之可能结合，其疑惑仍有其由。我们知道我们的世界出自“真、智、乐”，且固存于“他”的有体中；我们想到“他”寓居其中，为“享受者”，“知者”，“主宰”，和“自我”；我们见到我们的偶性底诸项如感觉，心思，力量，有体，皆只能是“他”的悦乐，“他”的知觉力量，“他”的神圣存在的代表。但好像是这些与“他”真实而又超上之为“他”者，实是甚相反对，若我们处于这些对反的原因中时，当我们被包含于存在的低下三项中时，不能达到神圣生活。我们应当或者升起这低等有体到那高等格位，或者以此身体换得那纯粹存在，以生命换得那知觉力量的纯粹境况，以感觉和心理体，换得那纯粹底悦乐与知识，皆生活于精神真实性的真理中的。而这岂不是应当意味着我们捐弃一切世间的或有限底心思存在，以换取为其反对者的什么，——或者换来“精神”的某些纯粹境界，或不然，则换来某些事物的“真理”的世界，倘若有的话，或其他神圣“福乐”，神圣“能力”，神圣“有体”的某些世界，倘若有的话？在那场合，则人类的完善化，是在其他处所，不在人

类本身中；则世间进化之极顶，只能是销解着的心理体之微妙底最高点，它从此作一大跳跃，或者进到无相底有体，或者入乎诸世界中，在具于形体中的"心思"所可达者以外。

但是在真际，凡我们所称为不神圣的，只能是四神圣原则本身的作为，它们的那一种作为，如其于创造这形色世界为必需的。那些形色，非创造于神圣底存在，知觉底力量，和福乐以外，而是在其内，且当作神圣底"真实理念"的工事之一部分。然则没有理由假定在一形色的世界中，不能有高等神圣知觉性的任何真实活动，或假定形色及其直接底支持者，心思知觉性，情命力量的能力，以及形式底本质，必须错乱它们所代表者。有可能，甚至或真是，心思，生命，和身体，在其纯粹形式里，皆可在神圣"真理"本身中寻得，如实在那里当作其知觉性的附属活动，且当作那无上"力量"常以之工作的全部工具之一部分。然则心思，生命，和身体，必堪能神圣性；它们的形式与工事，在出自可能只是地上的进化的一周期，如"科学"向我们启示的，那短时期中者，不必须代表这三个原则在生活底身体中之一切潜能底工事。它们工作像它们那样工作，因为它们以某些缘故在知觉性上从它们所由之前进的神圣"真理"分隔了。假若人道中的"神圣者"之扩张着的能力，一旦将这分隔祛除了，则它们如今的功能，很可能转化过，诚必自然将为一至上底进化和进展所转移，化为它们在"真理知觉性"中所有的更纯洁底工事。

在那情形下，在人类的心思和身体中显示且保持神圣知觉性，不但会有可能，甚且那神圣知觉性既增多了它的征服，终于可重新型铸心思，生命，和身体本身，铸为它的永恒"真理"之一更完善底形像，且不独在心灵中亦且在实质上实现其人间的天国。这些胜利的第一个，内中的，在多多少少底程度上为某些人，或许多人，在

世界上定是成就过了；那另一胜利，外在的，纵使在过去永历中从未多少实现过，当作将来的周期的第一类型，而仍深藏于土地自性的下知觉底记忆中的，却仍可预期为上帝在人类中当来底胜利之成就。这尘世人生，不必须永远是半喜半悲之业轮；原意亦可有在于臻至，而使上帝的光荣和喜乐显现于世间。

“心思”，“生命”，和“身体”，在它们的最高底渊源上是什么，而且在神圣底显示之整体完全性上，因此又必定是什么，时若其为“真理”所形成，而不以我们如今生活其中的这无明和分隔与“真理”相断绝，——这便是我们次下要考虑的问题。因为在那里，它们必已有它们的圆成，而我们在这里是正向那圆成生长。我们，只是外发于“物质”中的“心思”的第一个被桎梏了的运动，我们，还未从那精神入于形式的内转作用之情况和效果解放出来，未从那“光明”之投入其自体之阴影，以之而创造出了物理“自然”之晦暗了的物质知觉性的那些情况和效果解放出来。我们向之生长去的那大全圆满的典型，我们的最高进化的诸项，必已保持于神圣底“真实理念”中；它们在那里已经形成，且是知觉的，使我们向之生长，且生长到成为它们。因为在神圣知识中那先在者，便是我们人类心思所寻求所称为“理想”者。这“理想”是一永恒底“真实”，在我们自己的有体的情况中我们尚未实践的，不是一非有者，为“永恒者”和“神圣者”尚未懂到，而我辈不完善底人却已瞥见，且意在要创造出的。

“心思”，第一，我们人类生活的独尊之主，却被链锁且被阻滞了的。心思在其真元上是一知觉性，它量度，范限，从不可分的大全上割截出事物的形式，包含它们，好像每个是一分别底整数。即使是在那仅存在为明显底部分和分数，“心思”也建立起其寻常贸易的虚构，以为皆是它可分别处理的事物，而不只是一整个的诸方

面。因为，即使它知道它们皆不是事物之在其自体时，它也不得不那样处理它们，好像它们皆是事物之在其自体；否则它便不能使它们隶属它自体的特著活动里。是这“心思”的真元底性格，乃决定它的一切行使底权能之工事，不论其为概念，知见，感觉，或创造性底思想之所为。它概念着，知见着，感觉着事物，仿佛生硬地从一背景，或一团质料分割出来，运用它们，当作给它去创造或保有的材料之固定单位。凡它的一切作为和享受，这么便关涉全体之为一较大底全体的部分者，而这些次大底全体，又被破分为部分，亦被当作全体，为了它们的特殊用处。“心思”可乘，除，加，减，但它不能出到这算术的范限以外。倘若它出此以外，而试欲构想一真实底全体，它便自失于一陌生原素中了，它便从它的坚固立场下堕，堕入不可测的海洋里，入乎无极者之深渊，其间它既不能知见，概念，感识了，也不能处理给它创造和享受的题材。因为若是“心思”有时好像知见，概念，感识，或享受而保有无限者，这也只是好像如此，且常是在无限者的一影像中。它所这么空洞地占有的，只简单是一无相底“浩茫”，而不是真实底无空间底无极者。恰当它试要处理那个之时，要保有之之际，立刻那加以范限的不可变移的倾向来到了，而“心思”发现它自己又在弄形，影，和文字。“心思”不能占有无限者，只能损坏它，或为它所占有；它无能为役，只能幸福地躺在“真实者”的光明底影子里，从它所不能达的存在诸界上向它投下的。占得了无限者不能到临，除非上升到“超心思”诸界，其知识亦不可得，除非“心思”止静地依顺“觉知真理底真实性”降下的消息。

这原本官能，与附从它的真本范限，皆“心思”的真理，且规定其真实本性与作用的，即“自性”和“自法”；这里便是神圣命令的标志，指定给它在至上“摩耶”之全部工具作用中之职分，——这职分

是为在它的正本出生中它之为它者所决定的，它自“自我存在者”之永恒底自我概念出生。那职事是将无限性翻译到有限者的名相中，是量度，是范限，是分析。真实它在我们的知觉性中作这事，除外了无限者的一切真实意义；因此“心思”是大“无明”之症结，因为它是那从初便分化着，分配着的，甚且它被误认为宇宙之因，被误认为神圣“摩耶”之全。但神圣“摩耶”双包“明”与“无明”，“知识”与“愚昧”。因为，是明显的，有限者既只是无限者的一表相，是其作用的一结果，是其概念之一活动，而且不能存在，除了以它，在它内中，用它作一背景，本身便是那质之形，那力之动，则必然有一原始底知觉性，一并包括此二者，同时并见此二者，且亲切地知觉二者彼此间之关系。在那知觉性中没有无明，因为无限者已知，而且，有限者非是当作一独立底真实而从之分别；但仍有一附属底范限程序，——否则没有世界可以存在，——由此一程序，永是分化又重复结合的“心思”知觉性，永是歧出又聚归的“生命”动作，以及无限地分离了又集合的“物质”之本质，皆以一个原则和原始作用而来入乎现相有体中。永恒底“见者”和“思惟者”，纯全光明，纯全觉识“他”自己和一切，清楚知道“他”作的什么，知觉“他”所创作的有限者中之无限者，“他”的这附属程序，可以称为神圣底“心思”。明显的，这必是“真实理念”的，“超心思”的附属工事，而非真实是一分别作用，必须经我们所说的“真理知觉性”的了别运动而施为。

了别着的知觉性，即“般若那”，如我们所见，将不可分的“大全”的工事，主动且能形成者，当作创造性底知识之一程序和对象，置于同此“大全”的知觉性之前；作为它自体的工作之见证者和具有者，它能作始且能认识。——有点像一位诗人，看他自己的知觉性的作品，在他的知觉性中置于他之前，仿佛它们是异于创作者和他的创作力之事物，可是全时它们皆不外是他自己的有体在自体

中的自我形成之活动，在那里它们不能和它们的造作者分开。这样，“般若那”作出基本底分别，这便引到其余的一切分别，“神我”与“自性”的分别。“神我”，即知觉底心灵，他知道，见到，以他的视见而创造，而注定；“自性”，即“力量心灵”，或“自然心灵”，即是他的知识和他的视见，他的创造和他的注定一切的权能。二者皆是一个“有体”，一个存在，而所见所造的形体，皆那“有体”的多式多样底形体，皆由“他”当作“知识”置于“他自己”为“知者”之前，由“他自己”当作“力量”，置于“他自己”为“创造者”之前。这了别着的知觉性的后下这一作用发生，是时当“神我”遍漫了他的有体之知觉底伸展，现前存在于他自己的每一点上，一如于他的全体上，既内寓于每一形体中，他从他所取的每一观点上好似分别地看全体；他观看且统治他自己的每个心灵形式与其他心灵的关系，从正属于每个独特形式的意志与知识的观点。

如是，分化的原素生起了。第一，“太一”的无极性，已将自体翻译为概念底“时间”与“空间”中的一伸展；第二，“太一”之在那自体知觉底伸展中之遍在性，已将自体翻译为知觉底心灵之多性，即数论的多个“神我”；第三，心灵形式的多性，已将自体翻译为伸展了的一体性之分别了的寓居。这分别了的寓居是必然的，时当这些多数“神我”不每个寓居于它自己的别一世界，不每个占有一分别底“自性”而建立一分别底宇宙，倒是全皆享受同一个“自性”，——如它们也必然这样，因为皆只是“太一”的多个心灵形式，“太一”居临于“他”的权能的多数创作上，——却彼此皆有关系，在为此唯一底“自性”所创造的唯一有体的世界中。在每个形式中的“神我”，主动地自认与每个为同一；他却在那中间界别他自我，又在他的知觉性中发动他的其他诸形式反对它，如包含着他的其他诸自我，在有体上皆与他为同一，然在关系上为异，在各个限度，各

个运动的过程上为异，于此唯一本质，力量，知觉性，悦乐的观念上为异，而在“时间”的任何分，“空间”的任何地，每个也真实是开展着此一本质，力量，知觉性，悦乐。假定在神圣底“存在”中，纯全觉识其自体，这不是一束缚着的范限，不是心灵为其奴隶而不能脱出的体认为一，非如我们之隶役于我们的与身体之体认为一，而不能脱出我们的知觉底私我之范围，不能逃出“时间”中我们知觉性的某一运动决定着“空间”中我们的某一原畴；假定一切如此，然时时仍有一自由底体认为一，只有神圣心灵的不可移易的自我知识，禁遏固定其自体于分别与“时间”的持续之一似是严酷底锁链中，如我们的知觉性好像是固定且系缚于其中者。

如是，个别化是已有了；形式与形式的关系，好像它们是分别底有体，有体之意志与有体之意志的关系，好像它们是分别底力量，有体之知识与有体之知识之关系，好像它们是分别底知觉性，这关系已是建立了。但还只是“好像”，因为神圣心灵不被迷惑，它觉识一切皆有体的现象，而且保持它的存在于有体的真实性中，它不废弃它的一体性：它运用心思为无限底知识之一低级附属作用，为事物的一定义，附属于它的无限性的觉识的，为一界划，依赖它的真元底全体性的觉识的，——说全体性，不是指那显似底多数底全体，属总和与集体底聚合者，那只是“心思”的另一现相而已。如是，便没有真实底范限；心灵运用其界定着的权能，以作善得显表的形式和力量的活动，然不为那权能所运用。

一新因素，一新知觉力的作为，因此需要了，以造成与一自由地限制着的心思相反对的无助地被限制了的心思之施为，——便是说，心思之隶役于其自体的活动，且为其所欺骗，与心思之主宰其自体的活动，且在其真理中观察它，即凡人心思与神圣心思之反。那新因素便是“无明”，自我昧没的官能，分别着心思的作为与

"超心思"的作为者,"超心思"是源流出心思,仍在障蔽之后统治它的。这么分别后,"心思"只见到独特者而不见到普遍者,或只想到一空洞底通相中之别相,它不复能双见独特者与普遍者皆为"无限者"的现相。如是我们便有限制了的心思,它看每一现相为一事物在其自体,为一全体之分别了的一部分,而此全体又分别存在于一较大底全体中,如是类推,常是扩大其聚积,而不回到一真实底无限之意识。

"心思",既是"无限者"的一作用,破析亦如聚合,可至于无穷。它将有体分割为整体,又为较小底整体,更永是较小,以至于原子,又将那些原子更析为元始原子,直到它将要,倘若它能,化原始原子为无物。但是它不能,因为在这分别作用之后,有超心思底作用之补救知识,它知道每一整体,每一原子,只是大全力量,大全知觉性,大全有体之一集中,集中为其自体的现相形式。聚积之销解为一无限底无物,似乎"心思"所达到的,对"超心思"只是自体集中着的知觉有体出自其现象以归于其无限底存在。不论其知觉性取那一条路前进,或由无限分解之路,或由无限增大之路,它只达到它自体,达到它自体的无限底一体性与永恒底有体。而且,时若心思的作用是知觉地隶属于这"超心思"的知识了,则这程序的真理它也知道了,全然未尝昧没;没有真底分别,只有一无限多底集中为有体之形式,为那些有体的形式彼此间的关系之安排,其中分别是整个程序的一附庸现象,于它们的空间底和时间底活动为必需的。因为,任凭你去分别,直到最微小底原子,任你形成至大底诸系诸世界之可能底总聚,你不能由这任何一办法达到一物之在其自体;一切皆一个"力量"的诸多形式,唯独这"力量"在其自体是真实的,其余的一切之是真实,只是当作这永恒底"力量知觉性"的一切自我形相或显示着的自我形式。

这范限着的“无明”,心思之自“超心思”下堕,与此随后结果出的真实分别的理念,原来何自而出发进行的呢?正确是从什么超心思底工事之颠倒?它发自个别化了的心灵,从其自体的立场而除外一切其他的立场看事物;便是说,以知觉性的一除外底集中,以心灵的与某一时间某一空间中的作为,只是它自己的有体的活动之一部分者,除外地与它自己体认为一,如是而进行;它出发自心灵之忽视这事实,即其他一切亦皆是它自体,其他一切作用亦皆是它自体的作用,其他一切有体和知觉性的境界同等是它自体的,亦如“时间”中某一定时,和“空间”中某一定点,和它当前所取的某一定形式之作用,皆是它自体的。它集中于一时分,一原地,一形式,一运动,如是而失却其余;它将恢复其余,则必联系时分之持续,“空间”的诸点之持续,“时间”与“空间”中诸形式之持续,“时间”与“空间”中诸运动之持续。这么它已失去“时间”之不可分性,“力量”与“本质”之不可分性的真理。它甚至失于见到这明显底事实,即一切心思,皆一“心思”取了多个据点,一切生命,皆一“生命”发展为多道活动之波流,一切身体和形式,皆“力量”与“知觉性”的一个本质,集中为力量与知觉性的多个似是底安定点;但真实是凡此诸安定点,皆仅是运动的一恒常涡旋,重复一形式同时修改之;它们皆不是更多底什么。因为“心思”试将每一事物夹持于严格固定底形式,和似是不变的或不动的外在因素中,因为否则它便不能作为;于是它想它已得到它所要的:实则一切皆一变易与更新底长流,而且,没有固定了的形式在其自体,没有不变易底外在因素。只有永恒底“真实理念”是坚定底,在万事万物之迁流中,保持形色及其关系的某种有秩序的恒常性,一种恒常性,为“心思”所空劳于摹拟的,以固定性归于那长时是非恒常者。这些真理,“心思”应当重新发现;它一切时也皆知道这些真理,但只在它的知觉性的不见

的后背，在它的自我有体的秘密光明中；而那光明对它是一黑暗，因为它造出了无明，因为它从分判着的心理体，堕落到分化了的心理体，因为它已沦没于它自体的工事和它自体的创作中。

这愚昧又给人更深化了，由他之自认与身体为一。在我们，心思好像为身体所决定，因为他以此为先务，它专注于身体的工事，在此粗重底物质世界中，它用此为了它的知觉底表面行为。恒常运用着脑经与神经的工事，它在它自体之发展于身体中的过程里所发展出的，它太凝敛于观察这生理机器所给它的什么，遂不克从之转回到它自体的纯粹工作了；那些工作，对它大多是下知觉底。虽然，我们仍能想念一生命心思或生命有体，已出离这凝定的进化底需要以外，且能见到甚至经验到它自体擅得了一躯体又一躯体，不是分别地创造在每个躯体中而与躯体偕没；因为只是心思在物质上的物理印迹，只是身体的心理体方是这么创造出了，不是整个底心思有体。这身体的心理体仅是我们的心思的表面，只是它对向物理经验的前方。在后方，即算在我们的属土地的有体中，有此另一个，对我们为下知觉或下意识底，它知道它是多于此身体者，堪能较少物理化的作为。对这，凡我们的表面心思的更大，更深，更强烈底机动作为，皆得直接归功于它；这，时若我们知觉它了，或知觉它所加于我们的印迹了，便是我们的一心灵或内中有体的第一个理念或第一个实践，“神我”①。

但是这生命心理体，虽然它可离于身体的错误，却不能使我们免于全部心思错误；它仍然隶属于无明的原始行为，以之而个体化了的心灵，仍从它自己的立场看每个事物的；它能见到事物的真

① 见为生命体或情命体 praṇamaya puruṣa（即“生命气息所成之人”，另译“气成我”）。

理，只是当其自外向它呈显，或不然，则当其在它的视见中涌起，它从它的分别底空间和时间底知觉性，过去和现在底经验的形式和结果看它们。它不知觉它的其他多个自我，除了由外表底指示，指示他们的存在，由传达了的思想，语言，行为，行为的结果种种指示，或由较微妙底指示，即情命底打击和关系，非直接被身体感到的。同等的，它于自体亦复昧然；因为它知道自己，只是由"时间"中一运动，与多生之持续，其间它已用了各式各样地成了形体的能力的。如我们的当工具的物理底心思，有此身体之幻觉，这下知觉底机动底心思，也有生命的幻觉。它是凝敛且集中于其中，它为其所限制，它与之体认为一。在这里，我们还没有回到心思与"超心思"的遇合处，和它们原来分离的那一点。

但是仍更另有一较清晰底观照底心理体，在机动底和情命底心思之后，它能逃出这在生命中的凝敛，视自体为擅有生命和身体，以便在能力的活泼关系中，形像出它在意志与思想中所见者。它是我们内中的纯粹思想家的渊源；它便是那知道心理体在其自体者，它不在生命和身体的意度下，却在心思的意度看世界；它便是那心思底有体①，时当我们回到它，有时误认为纯粹精神，正如我们有时误认机动底心思为心灵。这高等心思能够见到且交接其他心灵，视为它的纯粹自我之其他诸形式；它可能以纯粹底心思之触击与交通而意识到它们，不复只是由情命底和神经底触击和物理底指示；它也可能怀想一体性之一心思底形影，而且，在它的活动和它的意志中，它能更直接地创造和占有，——不是像在寻常物理生活中那样只是间接地，——而且在其他的心思和生命中，亦如在它自体的心思和生命中。但仍然，甚至这纯粹底心理体，也没有

① 心思体或心思有体 manomaya puruṣa（亦译"思成我"或"心思所成之人"）。

逃出心思的原始错误。因为仍是它的分别底心思自我，它以之作为裁判者，见证，和世界的中心；唯独经过这，它努力于达到它自体的高等自我和真实性；其他一切皆是“其他者”，环绕它自体而群聚的；时若它志欲自由，它必须从生命和心思退敛，以汩没于真实底一体性中。因为仍有“无明”所造成的障蔽，分隔于心思底与超心思底作为之间；“真理”的一个影像是透过去了，但“真理”本身没有透过去。

是只当此障隔破除了，分化了的心思被克服了，寂静了，对一超心思底作用保持被动，然后心思本身能回到事物之“真理”。那里，我们得到一光明底心理体，对神圣底“真实理念”能反映，服从，而为其工具。那里，我们见到世界真实是什么；在各方面我们知道我们自己是在他人中，也即当作他人，他人亦当作我们自己，而一切皆那宇宙底和自我增乘了的“太一”。我们失去了那严格地分别底个人立足点，那是一切范限与错误的渊源。仍然，我们也见到凡“心思”的愚昧所误认为真理者，事实上也是真理，只是真理而被歪曲了，误会了，且虚伪地想成了。我们仍然见到分化，个别化，极微底创造，但我们知道它们和我们自己为它们和我们真实是什么。于是我们见到“心思”真实是“真理知觉性”的一下属作用和工具作用。长时若它在自我经验中，从封里着它的“主宰知觉性”未尝分离，不为自体自立门户，长时若它当作一工具作用而被动地服务，不为它的私利而求占有，则“心思”光辉地满发它的功能了，即是在“真理”中使各各形式相离，以一现相底，一纯形式底界划，划分它们的活动，在它们的活动之后，有体之统治着的宇宙性仍为明觉，亦未被触动。它应当接受事物的真理，按照一至上底、宇宙底“眼目”和“意志”之不误底知见而分配之。它应当支托起活泼底知觉性，力量，悦乐，本质的个体化，这是从一在后方的不可移易的宇宙

性挹出它的一切权能，真实性，和喜乐的。它应当将“太一”的多性，化为一似是底分别，以此而关系得界定，保持为彼此相对相离，以便再相遇相合。它应当在一永恒底一体性与间别性中，建立别离与聚会的悦乐。它应当使“太一”能那么作为，好像“他”是一个体处理其他诸多个体，但常是在“他”的一体性中，而这也即是世界之真实为世界。心思是了别着的“真理知觉性”的最后施为，使凡此一切为可能，而我们所称为“无明”者，实未创造一新事物和绝对底虚伪，它只误表了“真理”。“无明”，是“心思”在知识上从它的知识的渊源上分开了，给至上“真理”在其宇宙底显示中之和谐演奏，以一虚伪底严格性，与反对与冲突的错误了的形相。

“心思”的基本错误，便是这从自我知识之堕落，以此个人心灵，怀想其个性为一分别事实，而不是“一性”的一形式，且以自体为其自有的宇宙中心，而不知道自体为宇宙者之一个集中。一切其诸独具的愚昧和范限，皆是从那原始错误依起的结果。因为，看到事物的波流，只是当其流过自体且流上自体，它便作出一有体之范限，由此而起知觉性的因此也是知识的范限，作出一知觉底力量和意志的因此也是权能的范限，作出一自我享受的因此也是悦乐的范限。它知觉到事物，知道它们，只是当它们自呈于它的个体之前，因此它堕入于余者之愚昧，以此又堕到甚至于它所好似知道者上的错误概念。因为，凡有体既是相互依倚的，则全体的或真元的知识，于部分的正确知识乃为必需。所以，在一切人类知识中有一错误原素。同样的，我们的意志，既昧于其余一切意志，必然堕入工事的错误中，和或大或小底程度之无能与无力。心灵的自我悦乐，和对事物的悦乐，既昧于大全福乐，且由意志与知识之缺陷，不克主宰世界，必堕入于不堪能占有底悦乐，因此堕入痛苦。因此自我无明，是我们的生存之一切颠倒的根本，那颠倒固守于其自我范

限中，自私性，即那自我无明所取的形式里。

虽然，一切无明与一切颠倒，皆只是事物的真理和正道之错乱，却不是一绝对底虚伪的活动。这是“心思”在它所作的分别中，在无明中看事物的结果，它不看自体和其分化，乃“真、智、乐”的真理的活动之工具和现象。倘若它回到它从而堕落的真理，它又变成了“真理知觉性”在其了别工事上的最后作用，它在那光明与权能中所帮助创出的关系，则将是属“真理”的关系，非属妄倒。它们将是直底事物而非曲底，姑用古《韦陀》圣人所作的显白底分辨，——便是说，神圣有体的“真理”，有体与其自具底知觉性，意志，与悦乐，和谐地在其自体中运行。今兹我们却有心思和生命的转斜曲折之运动，心灵的奋斗所创出的乖戾，心灵曾是忘却了它的真有体，又要重新发现它自体，将一切错误化为真理，双为我们的真理和我们的错误，我们的是与我们的非所范限或错乱的，将一切无能化为能力，即我们之强与我们之弱，双为力量的一场奋斗以摄取的，将一切痛苦化为悦乐，即我们的喜与我们的悲，双为感觉的一痉挛底努力以体验的，将一切死亡化为永生，而向此永生，我们的生与死双为有体的一恒常底努力以回到的。

# 第十九章　生　命

我们已见到“心思”在其神圣底渊源上是什么，它怎样与“真理知觉性”相关联，——“心思”，组成我们人类生存的低等三原则之最高者。这是神圣底知觉性的一特殊作用，或毋宁是它的整个创造性底作为之最后一股。它使“神我”能分开他自己的许多形式和力量间的彼此之关系。它造成现相底分别，这对从“真理知觉性”堕落下的个人心灵，现似为根本底分化，而且由此一原本底妄倒，成了随后结果出的一切妄倒之父，这些给我们以印象，为相反对的二元和矛盾，处于“无明”中的“心灵”之生活上所正有的。但是，长时若它未从“超心思”离开，它不支持妄倒和虚伪，却支持宇宙底“真理”的各式各样底工事。

“心思”便这么出现为一创造性底宇宙经纪。这不是我们正常有的对心理体的印象；毋宁是我们原本看它为一知见器官，知见“力量”在“物质”中所造成的事物；我们许可它的唯一作始，乃是第

二创造，由“力量”在“物质”中已发展出了的新底结合了的形式之创造。但是，我们正恢复着的知识，辅之以“科学”的最新发现，开始给我们指出，在这“力量”中，和在这“物质”中，有一下知觉底“心思”在工作，必然应负其自体出现的责任，起初出现于生命形式中，其次在心思本身的形式中，起初出现于植物生命和原始动物的神经知觉性中，其次在进化了的动物和人的永是发展着的心理体中。如我们已发现“物质”只是“力量”的体质形式，同样我们将应发现“力量”只是“心思”的能力形式。事实上，物质力量，是“意志”的一下知觉底作为；在我们内中，在似乎是光明中工作的“意志”，那光明虽真实是不多于半明，在似乎对我们为无知的黑暗者中工作的物质“力量”，皆真的是，且在真元上是同一，如唯物论的思想，从事物的错误或低下一端常本能地感到的，亦如精神知识在高峰上工作在古时已发现的。因此我们可说，是一下知觉底“心思”或“智”，当其显示着“力量”为其推动着的权能，为其实行底“自性”，乃创造了这物质世界。

但是，如我们现在已知，“心思”不是一独立底，原始底整元，而只是“真理知觉性”或“超心思”的一终极作用，则凡有“心思”之处，必有“超心思”。“超心思”或“真理知觉性”，便是宇宙底“存在”的真实创造经纪。纵使时当“心思”在其自体的晦暗了的知觉性中，从它的源头分隔了，可是那更大底运动常是有在于“心思”的工事中；它强迫这些工事保持它们的正当关系，发出它们在自体中所含藏的必有底结果，从正是那种子生出正是那树，它甚至强迫那么粗朴，顽惰，且晦暗之物如物质“力量”者的作为，成就一“法则”的，秩序的，正当关系的世界，而非、否则可能是的、一冲突着的偶然和混沌的世界。明显的，这秩序和正当关系，只能是相对底，不是那至上底秩序和至上底正当关系，倘若“心思”不是在它自体的知觉性

中与“超心思”相分离，便可统御着的；这只是诸多结果的一安排，一秩序，正当属于分化着的“心思”的作用，及其判别底反对之创造，其于唯一“真理”的两个相反对面的形成。“神圣知觉性”，既怀蓄了这双重底、或分离了的、自体的代表之“理念”，且投之于活动中，则由后面的整个“真理知觉性”的统治作用，从之在真实理念中衍绎出，从之在生命体质中实际抽挹出它自体的低等真理，或各种关系的必然结果。因为这是世界上的“真理”或“法则”的自性，是正当作发且生出那含藏于有体中者，暗存于事物的本体之真元和自性中者，潜在于其“自体”与“自法”中者，如神圣底“知识”所见。姑且引用奥义书的那些奇妙底口号之一，——《奥义书》在几个有启示性的名词中，包涵了一大世界的知识，——是“自我存在者”，当作见者和思想家，遍处变是，在“他自己”内中正当安排了万事万物，一按照它们之为它们者的真理，从永古以来如此①。

结果，我们所处的这三重世界，这“心思·生命·身体”的三重世界，只是在其真已成就的进化上为三重。内含于“物质”中之“生命”，已出现于思惟底和心思上知觉着的生命形式。但在“心思”，内含于其中，因此也在“生命”与“物质”中者，便是“超心思”，为三者的本原和统治者，这亦必然出现。我们寻求在世界的根本上的一智慧，因为智慧是我们所觉识的最高原则，它似乎是那统治而且解释我们自己的行为与创造者，因此，倘若宇宙间竟全然有一“知觉性”呢，我们假定其必为一“智慧”，一心思底“知觉性”。但智慧只在它的能量的限度下，见知，返照，和运用有体之一“真理”高于它自体者的工作；在那后面工作着的权能，因此必是另一高等“知觉性”的形式，正属于那“真理”者。据此，我们当修改我们的观念，

① 见《伊莎奥义书》第八颂。

而肯定不是一下知觉底"心思"或"智慧",却是一内含底"超心思",将"心思"置于它的前方,以之当作它的知识意志的直接活动底特殊形式,在"力量"上为下知觉底,又运用物质底"力量"或"意志",在有体的本质上为下知觉底,当作它的施为底"自性"(Prakriti),乃创造了这物质世界。

但我们见到,"心思"在世间是显示于"力量"之一特殊化中,我们称之曰"生命"者。然则"生命"是什么呢?它与"超心思"有什么关系呢?——与这"真、智、乐"的至上底三位一体,以"真实理念"或"真理知觉性"而在创造上活动的?它从这三位一体中的什么原则出生呢?或者,由"真理"或虚幻的什么需要,神圣或不神圣底,而始起的呢?无数世纪以来,已有这古老底呼声传下,生命是一罪恶,一幻妄,一迷谬,一疯癫,我们得从之逃出,逃到永恒者之安息中。可是如此?然则为什么是如此?为何"永恒者"恣意地将这罪恶,这迷谬或疯癫加到"他"自己身上,或加到由"他"的可怕的、蒙蔽一切的"摩耶"作出来的生物身上?或者,毋宁是某一神圣原则这么自表,某些永恒者的"悦乐"的权能必得表现,这么自投入"时间"与"空间",在亿万生命形式之此恒常迸发上,充斥宇宙间无数世界?

时当我们研究这"生命",如其自体在土地上显示,以"物质"为其基础,我们观察到真元上它是那唯一宇宙"能力"的一形式,是它的一动力底运动或波流,正底和负底,是"力量"的一恒常作为或活动,这"力量"建造形体,以长川底刺激而使之有能力,以质素之解体和更新的一不息底程序而保持之。这便趋于表明我们在死与生中间所作的自然对反,是我们的心理的一错误,是那些虚伪底对反之一,——于内中真理为虚伪,虽在表面底实用经验上为有效,——心思为现相所误,恒常以之加入宇宙底一体性中的。死无

真实性，除了当作生之一程序。质素之解体与更新，形式之保持与变易，皆是生命的恒常程序；死只是一迅速底散解，隶属于生命之必需，需要形体的经验之变易和更换。即使是在身体的死亡，“生命”也未尝止息，只是生命的一个形式的材料已破，以用作生命的其他诸形式的材料。同样的，我们可以确然于在“自然”的一致底律则中，倘若在躯体形式中有一心思底或心灵底能力，那也未尝毁灭，只是从一个形式迸出，以取得其他诸形式，由某种转生程序，或新赋身体以心灵。一切皆自体更新，没有什么灭亡了。

由此作出结论，可以肯定有一遍漫一切的“生命”或机动底能力，——其物质方面，只是其最外表底运动，——创造了物理底世界的凡此诸形体。“生命”，不灭且为永恒，设若这宇宙的整个形相完全废弃了，它也将继续存在，且能产生一新底宇宙而代替之，诚然，除非它被某个高等“权能”抑遏于静止状态中，或它自加抑遏，否则它必然继续创造下去。在那场合，“生命”不是旁底什么，除了是那“力量”，在世间建成，保持，毁灭诸形式者；是“生命”在大地的形式中显示其自体，一如其在生长于土地上的植物中，一如在以吞噬植物的生命力量，或彼此的生命力量，而维持其生存的动物中。凡一切世间的存在，便是一宇宙底“生命”取了“物质”形式。它可能为了那目的隐藏生命程序于物理程序里，然后出现为下心思底感性，和心思化了的生命力，但仍然一贯是此同一创造性底“生命”原则。

虽然，仍可以说，这不是我们所知为生命者；我们所说的生命，意思是宇宙力量的一独特结果，我们所熟知的，它只在动物和植物中显示它自体，但不在金属，石头，气体中，在动物细胞中活动，但不在纯物理底原子中。所以我们为了确定我们的立场计，必须考验恰在于什么，乃组成了“力量”活动的这一独特结果我们所称为

生命者；又这如何不同于那在无生物中“力量”的活动之另一结果，我们说为非生命者。我们同时见到在此大地上有“力量”活动的三个国土：旧分类的动物王国，我们隶属之的；植物的；最后纯物质的，如我们所假定，为空无生命的。然则我们自己中的生命，怎样不同于植物的生命，而植物的生命，又怎样异于非生命，比方说，金属的非生命，即旧说的矿物王国，或那化学王国，如“科学”所发现的？

寻常，时若我们说起生命，我们是指动物生命，即能动作，呼吸，饮食，感觉，欲望的，而倘若我们说起植物的生命，这几乎是当作一譬喻说法，不是一真实，因为植物生命，被视为一纯物质底程序，而非一生物学的现相。尤其是我们已经以生命与呼吸相联；气息便是生命，每种语文都这么说，而且这说法也是真的，倘若我们改变我们所谓“生命气息”的概念。但是，明显的，自发底动作或行动，呼吸，饮食，皆只是生命的程序，不是生命本身；皆是手段，以之生出或发放那恒常刺激着的能力，即我们的生命力，也以之成作散坏与更新，由是支持了我们的实质底生存；但我们的生命力的这些程序，可以其他方法保持，不必定以呼吸作用和我们的养生之具。这是一证明了的事实：即使呼吸，和心搏，以及其他条件，从前认为首要者，皆已暂时停止了，人的生命仍能留住于身体中，且仍其充分知觉。新底现相的证明，已经提出而建立此说，即植物，我们仍能否定其有任何知觉底反应者，至少有一物理底生命，与我们自己的同一，而且，甚至原本上像我们的一样组成，虽在其现似底组织上与我们的相异。倘若此说不诬，则我们应当扫清我们的旧底、虚伪底观念，出乎征相和外表以外而达到这事的根本。

在有些近代的发现上，倘若其结论被接受了，必于“物质”中之“生命”这问题大有启明，有一伟大印度物理学家，已使人注意到，

对刺激的反应，乃生命存在的无误底表征①。尤其是植物生命的现象，为他的事实纪录所表明，且在其一切微妙功能上加以绘示。但我们不应忘记，在最原本底一点上，同一生命力的证明，对刺激的反应，生命的正性状态，及其负性状态我们所称为死亡者，皆被他确定，在矿物中有，亦如在植物中有。诚然不是同样充分，诚然不是足以示出生命的一真元为同一的组织；但可能的是，倘若正当性质和足够精微的仪器能发明了，则必可发现矿物生命和植物生命的更多相似之点。而且，纵使证明其不是如此，这意义可能是同一或任何生命组织不存，但生命力的种种发端，仍能有在于是。但是，倘若生命，无论在其征表上多么朴素原始，存在于矿物中，则必当承认它有在于土地中，或物质体之近于金属者中，也许是内含了，或许是为原本，或许是为原素。倘若我们能从事研究更远，不以我们的当前手段之不济迫而停顿，我们可确然，由我们于"自然"的一致底经验，假定这么追寻下去的穷究，终于会给我们证明，在金属形成于土地中者与土地之间，没有空缺，没有严格底分界线。在矿物与植物间也没有，而且，更将这综合追寻下去，则在所以组成土地或矿物的原素和原子间既没有，在它们组成的矿物或土地间也没有。这分了等级的存在的每一步，准备了下一步，在自体内

① 凡此从近代科学研究所引取的讨论，在这里只作为解说，不是用作证明，解说"生命"在"物质"中之性质和程序，如此间所申论者。科学与形而上学（不论是建立于纯粹底智识推测，或者，像在印度一样，究极是建立在事物的一精神视见和精神经验上），各自有其自有底疆域和研讨方法。科学不能以其结论压给形而上学接受，正如形而上学，亦不能以其结论强授于科学。可是，倘若我们接受这合理底信仰，以为"有体"和"自性"，在其一切境界中，皆有一系相应之处，能表现在下面承托着它们的一共同"真理"，则可以容许假定物理世界的许多真理，能够投射一点光明到在宇宙中活动的"力量"之性质亦如其程序上，——不是一极满之光明，因为物理"科学"，在其研究的程道上必然是不完全底，它于"力量"之秘奥运动没有头绪。

中包含了在随后者中当出现的。“生命”是遍在的，或隐秘，或显了，或已组成，或尚属原始，或内含，或外发，但是充满宇宙，遍漫一切，不可磨灭；只有它的形式和组织之异。

我们得记住，对刺激的生理反应，只是生命的一对外表相，甚至有如呼吸与行动在我们自己为然。实验者加一特殊刺激，于是生动底反应得到了，我们便能立刻见到，那皆是实验品中的生命力的明征。但是在那植物的全部生存期，它恒常对其环境所发的恒常底一团刺激生反应；便是说，在其内中有一恒常保持着的力量，能回应从环境而来的力量之外加。有人说，在此植物或其他活底有机体中生命力量的理念，被那些实验毁坏了。但是时若我们说，对一植物已发施一刺激了，我们的意思是说一动能化了的力量，一在机动中的力量，已发施到那对象了，而时若我们说一反应已给出了，我们是说一动能化了的力量，能作机动和敏感底震动者，回答这震撼。有一震动着的接受和回答，一如有一生长的意志和是为的意志，指出知觉性力量的一下心思底，一生命物理底组织，隐藏于有体的形式中。然则这事实好像是：宇宙间既有一恒常底机动底能力在运动中，取了各样底物质形式，多少是或细或粗，同样的，在每物理底躯体或对象中，植物或动物或矿物中，有同一恒常底机动底力量储存了而且活动着；这二者的某种交易，便给了我们这现相，我们以之与生命的理念相联。是这作为，我们认作“生命能力”的作为，那如是将自体动能化者，便是“生命力量”。“心思能力”，“生命能力”，“物质能力”，皆一个“宇宙力量”的不同底机动。

纵使一形体对我们现为死了，这力量仍在潜能上存在于其中，虽其生命力的惯常活动皆已停止，且近乎永远完结了。在某些限度中，那已死去者可能复苏；习惯底活动，反应，活动底能力之流

通，皆可恢复；这便证明我们所称为生命者，仍在躯体中，潜在着，这便是说，不在其寻常习惯中活动，即其寻常生理功能的习惯，其神经活动与反应的习惯，其知觉底心思反应的动物中的习惯。难于假定有一分明底元体曰生命者，已经脱离躯壳，当其感觉有人刺激着它的形体，又复回入其中，——如何呢？又没有什么将它联系在身体上。在某些场合，如痫病猝倒，我们见到生命的对外的物理表相与活动皆停止了，但其心理体仍在那里保有其自我而且知觉，虽不能策动其寻常生理反应。必然的，事实不是其人在身体上已死，然心思上仍活，或生命已出离身体而心思仍留寓其中，只是其寻常生理功用已停，而心思功能仍在活动。

同然的，也在某些入定的状态中，身体功能和外表心思两皆停止了，但后下恢复其活动，在有些场合是以外表底刺激，然较正常是自内而自动地回到动作。这真实发生的事，是表面底心思力量，已经收敛到下知觉底心思中，表面底生命力量，已经敛入下活动底生命中，于是或则整个底人已落入下知觉底存在中，或否则他已将他的外在生命敛入下知觉者中，而其时他的内中有体，已升举到超心知者中了。但现在我们说明的主要点，是那“力量”，不论其是什么，保持着身体中的生命之机动能力的，诚然已经停止其外表活动，但仍寓形于组织了的体质以内。虽然，到了某一点，不更能恢复已停止的活动了；这种事发生，或其时在身体上已加了那么一种损伤，使之无用了，或不能发施其习惯功能了；或者，虽没有这样的损伤，然散坏程序已经开始，便是说，其时那应当更新生命作用的“力量”，已完全无动于环境中种种力量之压迫，它惯常对其一团刺激保持一恒定底交易的。纵使如此，身体中仍有“生命”，但那一“生命”，是只忙于散解那形成了的体质之事，使它能遁入其原素中，与之组成新底形体。宇宙力量中之“意志”，所以保合此形体

者，于今从身体机构中退出，反而支持一消散作用。不到这时，身体没有真死。

“生命”，然则是一个宇宙“力量”的机动底活动，一种“力量”，其中心思底知觉性和神经底生命力，皆在某些形式中或至少在其原则上，常为内在固有，因此它们在我们的世界中出现且自加组织于“物质”的形式里。这“力量”的生命活动，显示其自体为刺激与对刺激的反应之交易作用，在它所建造的各个形体之间，在其中它保持它的恒常底机动底脉搏；每一形体恒常吸入又吐出这共同“力量”的气息与能力；每个形体皆从之取得滋养，以种种手段以此营养其自体，不论是间接地，吸收其他形体之有此能力储存者，或直接地吸进它从外间所得到的动力之发施。凡此皆是“生命”的活动；但这主要地在我们为可认识者，是在其组织够充分之处，使我们能见到其较属外表和复杂底运动，尤其是在其分享神经一类的生命能力之处，即属于我们自己的组织一类的。是为了这缘故，我们很愿意承认植物中有生命，因为生命的明显现相有在于其间，——而这又变到更容易，倘若能示出它显露神经性的表征，且有一生命底体系不甚异于我们自己的，——但我们不愿意承认其有在于金属中，土地中，和化学底原子中，这些现相底发展很难察得之处，或似乎全然不存在之处。

有没有道理把这分辨升为一真元底分别呢？比方说，我们自己的生命和植物的生命间，有什么分别？我们见到二者不同，第一，我们具有行动之权能，这显然与生命力的真元没有关系；第二，我们具有知觉底感性，这，据我们所知，在植物中尚未发皇。我们的神经反应，大抵皆随之以知觉底感受之心思反应，虽然不必常是如此或全皆如此；它们对心思有一价值，正如对神经系统，亦如对身体之为此神经作用所激动者，皆有其价值。在植物中，好像有神

经底感觉之表征，包括那些在我们则将表达为乐与苦，醒与睡，兴高彩烈，钝滞和疲劳者，而身体在内中是为这神经作用所激动，但植物中没有在心思上知觉底感受之表相存在。但感觉终是感觉，不论在心思上知觉，或在生命上敏感，而感觉是知觉性的一形式。时若一敏感底植物从某种接触退缩，则似是它是神经上受到影响了，其中有个什么不乐此接触，试行从之退转；一言以蔽之，在植物中有一下知觉底感觉，正如，在我们所见到的，在我们自己有同一类的下知觉底作为。在人体组织中，很可能将这些下知觉底知见和感觉发到表面，在其久已发生之后，且不复影响我们的神经系统了；而只加增多的一大批证明，已无可诘难地建立了在我们内中的一下知觉底心理体，较知觉底远过浩大。仅是这一事实，植物没有在表面上警觉底心思，可能唤醒以作其下知觉底感受之评价，这于这些现象之真元同一性不生什么分别。现相既皆是一样，则它们所显示的事物必是一样，那事物便是一下知觉底心思。而且，很可能的，在矿物中有下知觉底识感心思的一更属原始的生命作用，虽在矿物中没有属躯体的激动，与神经反应相当者；但是没有属躯体的激动，于矿物中之有生命力存在，不能作什么真元底差别，正如没有属躯体的行动，于植物中之有生命力存在，不能作什么真元底差别。

时若身体中的知觉者化为下知觉底，或下知觉者化为知觉底，又会怎样呢，真底分别，在于知觉底能力之凝敛于其一部分工作中，在它的多少是除外的集中里。在某些集中的形式中，我们所称为心理体者，便是说“般若那”或了别底知觉性，几乎或完全停止知觉地作为了，可是身体的，神经的，和识感心思的工作，仍然进行而不被发觉，却恒常而且完善；它已全部化为下知觉底了，而且仅在一项活动，或一串连续活动，心思乃是光明地活泼。时当我写作，

书写的这身体的行为，大部分或有时是全般为下知觉底心思所为；身体，我们说是不知觉地，作出某些神经底运动；心思只是对其所从事的思想是醒觉的。诚然，整个底人可以沉入下知觉中，可是习惯底运动暗带心思的作为可以继续，例如睡眠的许多现相；或者，他可升入超心知中，可是与身体中的下意识底心思仍其活动，如在“三摩地”的或瑜伽定的某些现相中为然。然则这是明显的，植物的感觉和我们的感觉之不同处，简单是在植物中，那显示其自体于宇宙间的知觉“力量”，尚未完全从“物质”的睡眠出现，尚未完全出离那凝敛，即全般使工作“力量”从在超心知底知识中之工作渊源分开者，因此下知觉地作着它将知觉地作的，时当其出自凝敛中而在人中出现，虽仍是间接地，对它的知识自我开始醒觉。它刚是作同样底事，但方法不同，而在知觉性的义度上价值亦异。

现代渐至可能想象了，即在真本一原子中，有点什么在我们则成为一意志和一欲望者，有一吸引与违拒，这虽在现相上为异，然与我们自己内中的好与恶在真元上是同一物，而皆是，如我们所说，无心知底或下心知底。意志与欲望的这真元，在“自然”中遍处是明显底，而且，虽则这还没有充分被见到，它们皆联系于一下心知底，或者，倘若你愿说，一无心知底或十分内藏了的意识和智慧，同样遍在的。诚然，它们亦皆为其表现。既存在于“物质”的每个原子中，凡此一切自必存在于以那些原子聚合而形成的每个事物中；它们存在于原子中，因为它们存在于建造且组成原子的“力量”中。那“力量”基本便是《韦檀多》学的“智・光，热，力”，或“智・能力”，知觉性・力量，内在底知觉体之知觉力。这显示其自体，在植物则为神经底能力，充满了下心思底感觉，在初原动物形式中，则为欲望意识和欲望意志，在发展着的动物中，则为自我知觉底意识和力量，在人中则为心思底意志与知识，高于其余一切。“生命”，

是宇宙底“能力”之一阶梯，经此而从无心知到知觉性的过渡乃克成辨；是它的一中介底权能，潜在或汩没于“物质”中，以它自有的力量脱出到下心思底有体，终于以“心思”之出现，出脱到它的动力的充分可能性中。

舍一切其他研讨不论，这结论自呈为一逻辑底必需，倘若我们甚至在进化方案的观点上视察这出现的表面呈序。这是自明的，植物中的“生命”，纵使与在动物中的组织不同，却仍是同此一权能，标志以出生，与长大，与老死，以种子而蕃衍，以腐化，或疾病，或损害而死亡，以自外吸收滋养原素而保持，依赖光与热，生殖性和不生育性，甚至有睡眠境与清醒境，生命机动的高能和低压，从幼稚到成熟到衰老之过程；甚者，植物还包含有生命的力量之真元，因此是动物生存之自然食料。设若许其有一神经系统和对刺激的反应，有下心思底或纯生命底感觉之一暗流或开端，则此同一性更接近了；但它明显是仍其为生命进化的一阶段，介乎动物与“无生命底”“物质”间。这恰恰是所应当期望的，倘若“生命”是一从“物质”发皇出的力量，而臻极于“心思”，而且，倘若这是那样，则我们自必假定它是原有在于“物质”本身，汩没了或潜在于物质底下知觉性或无心知中。因为它更能从什么旁底地方出现呢？物质中的“生命”之进化外发，必假定其预先已内入潜在其中，除非我们假定其为一新造之物，魔术似的且无可说明而介入“自然”中了。倘若这是那样的呢，则或者它必是从“无有”造出的一作品，或者是物质底作为之一结果，非此诸作为中之任何物、或此诸作为中任何性质相近的原素所计及的；或者，也可想象的，它是从上的一下降之物，从居于物质世界以上的某个超物理界降下的。这前两假定可视为武断概念而置之不论，最后这一解释是有可能，也很可思议，且在事物的玄秘观，这也是真的，在此物质世界之上有某个“生

命"界施下了压力,佐助了生命在此世间出现。但此一说,不除外生命起源自"物质"本身,为一初始底和必需底运动之说;因为一"生命世界"或"生命界",存在于物质世界之上,这本身不能导至"生命"在物质中之出现,除非那"生命界"存在为一形成阶段于"有体"之一下降中,经过它自体的几个等级或权能,而入乎"无心知"中,结果出它自体并一切这些权能之内入乎"物质",以备后下的外发和进化。是否这汩没了的生命,在物质底事物中有征相可以发现,尚未组织或仍属朴素原始的,或没有这类征相,因为这内居底"生命"是在一深沉睡眠中,这不是一至关重要的问题。物质"能力"之聚集,形成,散解者①,是同一"权能"之在其自体之另一阶段中,如同那"生命能力"之自表于出生,长大,与死亡者,正如它之在一梦游者的下心知中作"智慧"的工作,它便发露它自体为同一"权能",在更另外一阶段上达到了"心思"的格位;其正本性格,便表明它在自体内中包含了"心思"和"生命"的尚未出脱的权能,虽尚非在其特著底组织或程序里。

这么,"生命"显露出原本是处处同一了,从原子以至人,原子包含着有体的下知觉底本质和运动,在动物中发放到知觉性中,以植物生命为进化中的一半路阶段。"生命"如实是"知觉力量"的一普遍工事,下知觉地在"物质"上,亦在"物质"中,发生作用;这是那种工事,创造,保持,毁灭,又再创造形体或身体,且试图以神经力

---

① ——生命的出生,成长,与死亡,在它们的外表方面,皆同此一聚集,形成,与散解的程序,虽在它们的内中程序和意义上,有多于此者。甚至心灵体之赋心灵与身体,倘若于这些事物的玄秘观是正确的,也遵循一相似底外在程序,因为心灵当作核心,向自体退敛以准备出生,且聚集其心思,生命,与身体的外壳与内容的原素,在生命中增加这些形成,而在其逝去时,则抛下又再解散这些聚积,将它的内中权能敛回到自体中,直到重生,重复经过这原本程序。

量的活动，便是说，以刺激着的能力之交流，在那些身体中唤醒知觉底感应。在这工事上有三个阶段；最低下一阶段，其中震动仍是在“物质”的睡眠中，全然是下知觉底，以致好像完全是机械底；中间一阶段，其中则它变到可能有反应了，仍是下心思底，但已在我们所知为知觉性者的边际了；最高一阶段，其中生命发展出知觉底心理体，在一在心思上可知见的感觉之形式中，这在此过渡中，变成了识感心思和智慧之发展的基础。是在适中间阶段，我们摄得“生命”的理念，与“物质”和“心思”相分别，但在真际，它在一切阶段上皆同，常是“心思”与“物质”间之一项，构成了后者，负荷了前者。它是“知觉力量”的一工事；既不单是体质之形成，也不是心思的工事，以体质和形式为其了别的对象者；它毋宁是知觉体的一能力化，即体质之形成的一原因与支持，和知觉底心思了别作用的中间底渊源与支持。“生命”，当作知觉体的这中间底能力化，便将存在的创造力的一形式，解放到敏感底正动和反动中，——这创造底力量是在下心知地或无心知地工作着，凝敛于其自有的体质里。它支持存在的了别底知觉性，称为心思者，且解放它使发生作用，又给它一动力底工具，使它不但在它自体的形式上，亦且在生命和物质的形式上工作。它也联系，且支持二者间交互底贸易，当作中间底一项，居于心思与物质之间。这贸易之工具，“生命”供应着，在于它的搏动着的神经能力之持续川流，这挟带形体的力量，作为一感觉，以修改“心思”，又带回“心思”的力量，作为意志，以修改“物质”。所以我们说起“生命”时，通常是指这神经能力；这是印度哲学中的“生气”或“生命力量”。但神经能力，只是它在动物有体中所取的形式；同此一“生命”能力是有在于一切形式中，下至原子，遍处这在真元上是同一，遍处是“知觉底力量”的同一工事，——这“力量”，支持且修改着其自有的体质底存在，这“力量”，

有识感与心思秘密活动着,但起初已内入于形体中,准备出现,终于从其内入作用出现了。这便是遍在底“生命”之全部意义,已显示此物质世界且寓居其中的。

# 第二十章　死亡，欲望，与无能

在上一章里，我们从物质存在的观点，讨论过“生命”，“物质”中的生命原则的出现和工事，而且也就这进化底地上生存所供的材料申论过了。但明显的是，无论其出现于何处，无论其如何工作，在无论何种条件下，那普通原则必遍处皆同。“生命”是宇宙底力量，工作着，以创造，以增强，以支持，以改革诸体质底形式，甚至到销解与重新建造的地步，而以或显明地、或秘密地知觉着的能力之相互作用与交易，为其基本性格。在我们所居的这物质底世界中，“心思”是已内入于“生命”中，且在其中为下知觉底，正如“超心思”之内在于“心思”中，且在其中为下知觉底，而且这“生命”负荷了一内在底下知觉底“心思”，本身又已内入于“物质”。所以“物质”在世间是基础，且为似是底发端；用诸种《奥义书》的语言说：“大地”，土地原则，是我们的基本。物质世界始于有形底原子，超荷了能力，充满了一下知觉底欲望，意志，智慧的未成形的质料。

从这“物质”，现似底“生命”显出了，且由于活底身体，它从自身发放出“心思”，它所包含拘禁在它内中的：“心思”则仍当从自身发放出“超心思”，隐藏于它的工事中的。但我们能想象一不同地组成的世界，其中“心思”不是从初便已内入了，而是知觉地运用其内含底能力，以创造体质的原始形式，不是像在这世界，在起初只是下知觉底。那么，虽然这样底一世界的工事，将与我们的世界的完全不同，而那能力的作为之中间底工具，将常是“生命”。这事本身总会是同一底，纵使程序可能全般翻转过。

但似乎立刻可说：如“心思”只是“超心思”的一最后工事，则“生命”也只是“知觉性力量”的一最后工事，而“真实理念”乃为其决定底形式和创造底经纪。“知觉性”之为“力量”者，乃“有体”的自性，而这知觉底“有体”显示为“知识意志”，便是“真实理念”或“超心思”。超心思底“知识意志”，便是“知觉性力量”，化为活动了，以创造结合了的有体的许多形式于一有秩序的和谐中，我们便称之曰世界或宇宙；如是，“心思”和“生命”，也皆是同一“知觉性力量”，同一“知识意志”，但其活动是为了保持分明底各个形式在一种界划，对反，和交易中，其间心灵在每个有体的形式中，作成它自体的心思和生命，好像它们与其他者相分别，虽则事实上它们从不相分别，却皆是唯一“心灵”，“心思”，“生命”在其独一真实性的各个不同底形式中的活动。换句话说，如“心思”是通彻一切，了别一切的“超心思”之最后底个体化的工事，是那程序，其知觉性以之在每个形式中个体化了而工作，从它自有的正当立场，其宇宙底关系便从那立场出发，同样的，“生命”是那最后底工事，以之“知觉底有体”的“力量”，经过宇宙底“超心思”的具有一切、创造一切的“意志”而作为，保持着诸个体底形式，充之以动能，组成之而又重新组成之，而且在它们中间作为，当作这么具于身体中之心灵的一切活

动之基础。"生命"便是"神圣者"的能力,持续地生发其自体于诸多形式中,有如在一发电机中一样,不单是以其发出的电力震动,发施于周遭的事物形式上,它自体也接收内注的周围一切生命之震动,当其灌注而且穿透其形式,自外,自周围世界而来的。

这样看来,"生命"好像是知觉性的能力之一形式,居于中间,与"心思"在"物质"上的作用相称;在另一义度下,可说它是"心思"之能力一方面,时当其创造,且不复自附于理念,却自附于力量的动作上,和体质的形式上。但是,立刻应当加上说,正如"心思"不是一分别底元体,却有全部"超心思"在它的后方,而且是"超心思"在创作着,只以"心思"为其最后底个体化的工事,同样的,"生命"也不是一分别底元体或运动,却有全部"知觉底力量"在它的后方,在它的每个工事中,而且只有"知觉底力量"存在,且在创造了的事物中作为。"生命"只是它的最后工事,居于"心思"与"身体"之间。凡我们所说关于"生命"者,因此必受起自这依赖性的限制。我们并不知道"生命",无论在其自性上或在其程序上,除非而且直到我们觉识而且进到知觉在它内中工作着的"知觉底力量",它只是其外表方面和工具作用者。唯独这样了,我们当作个体底心灵形式,当作"神圣者"的心思底和身体底工具,乃能见到且有知识施行"上帝"在"生命"中的"意志";唯独这样了,"生命"与"心思"能在长是增上着的直道与正直底运动上前进,遵循我们自己内中和事物内中的真理的正道,恒常减少"无明"的歪曲底颠倒。正如"心思"必自体知觉地与"超心思"结合,因为它以"无明"的作用已与之相离,同样的,"生命"必变到觉识在它内中施为着的"知觉底力量",这施为有其目的,有其意义,是我们内中的生命所不知觉的,其所以不知觉,是因为它专注于单是生活的程序上,有如我们的心思,是专注于单是使生命和物质皆心思化的程序上;以它在它的晦暗了的

作为中不知觉，遂致它盲目地、愚昧地从事于达那些目的，而不是，如它必须且将是在它的解放与圆成中，光明地从事，或且为之以一自我圆成着的知识，权能，与福乐。

事实上，我们的“生命”，因其服事晦暗了的和分化着的“心思”的活动，它本身也晦暗了而且分化了，于是一往遭受死亡，限制，乏弱，苦恼，愚昧底动作之奴役，以这受了拘牵和限制的动物“心思”为其原因和产生者。这颠倒的原始渊源，如我们已见到的，是拘束于自我无明的个人心灵之自我范限，因为它以除外底集中，自视为一分别底、自体存在底个性，而视一切宇宙作用，只当其自呈于它自体的个人知觉性，知识，意志，力量，享受，有限底有体之前，不看自体为“太一”的一知觉底形式，且怀抱一切知觉性，一切知识，一切意志，一切力量，一切享受，与一切有体，为与它自体的为一。我们内中的宇宙生命，既服从这拘囚于心思中的心灵之指挥，它自体也被拘禁于一个别作为中了。它当作一分别底生命而存在，而作为，只有一有限而不充分底能量，遭受而不是自由地怀抱它周围底一切宇宙生命的震撼和压力。既被投入宇宙中的“力量”的恒常交易中，当作一薄弱底，有限底，个体底存在，“生命”起初是无能为力地受苦，服从那巨大底交互作用，对凡一切攻击，吞噬，享受，利用，驱迫它的，只作一机械底反动。但是，当知觉性发展了，当其自体的光明，从内转作用的睡眠之惰性底黑暗中出现了，其时个体底存在，隐约觉到了其内中的权能，于是，其初是以神经，其次是以心思寻求主宰，利用，且享受这作用。这对其内中的“权能”之醒觉，便是渐渐对自我的醒觉。因为“生命”便是“力量”，“力量”便是“权能”，“权能”便是“意志”，“意志”便是“主宰知觉性”的工事。在个人内中的“生命”，变到在内中深处只加增上地觉到它亦复是“真、智、乐”的“意志力量”，即宇宙的主宰的，它冀望自体单独作为它自

有的世界之主宰。然则要实践其自体的权能，要主宰亦如要知道它的世界，为一切个人生命的增上着的冲动；那冲动，是“神圣者”在宇宙存在中的增进着的自我显示之真本相状。

但是，虽则“生命”便是“权能”，个人生命的生长，意义便是个人“权能”的增长，然单是它之为一分别了个体化了的生命和力量这事实，阻止它真变为它的世界之主宰。因为那会意味着为“大全力量”之主宰，而一分别了和个体化了的知觉性，具有一分别了，个体化了，因此为有限底权能和意志，则不能为“大全力量”的主宰；只有“大全意志”乃能，而在个人，倘若全然可能，只在其再变到与“大全意志”为一，因此与“大全力量”为一。否则，个体底生命在个体底形式中，必常隶属于其范限的三个标志，“死亡”，“欲望”，与“无能”。

“死亡”加到个体生命上，双由其自体的生存条件，及其与显示于宇宙中的“大全力量”之关系。因为个体生命，是能力的一独特活动，专为组成，支持亿万形式中的一个形式，使之有能力，使之倘若为用已过便销解，而此亿万形式，各各在其地，其时，其展望中，服务于整个底宇宙活动。身体中的生命能力，应当支持宇宙间种种外于它的能力之攻击；它应当将其吸进从之取得滋养，而它自身是恒常被它们吞食了。据《奥义书》说，一切“物质”皆是食物；物质世界的公式，是“正吃食的食者自己被吃掉了”。组织在身体中的生命，常是呈露于这种可能性之前，即可能被外于它的生命之攻击而破败，或者，由于其吞食的能量不足，或未得如法服事，或者，在其吞食能量，与为外在生命供给食物的能量或需要之间，未得正当平衡，因此它不能保护自体，遂被吞食，或者由于未能更新自体，因此耗散了或破败了；它必得经过死亡的程序，以便重新建造或革新。

不但如是，且又用《奥义书》的话说，生命力量是身体的食粮，

身体又是生命力量的食粮；换句话说，我们中间的生命能力，一方面供给材料，以之形体得以造成，恒常保持而且更新，同时另一方面恒常消耗它自体的本质底形体，它如是造成且保存着的。倘若这两种工事间之平衡不完善，或被扰乱，或者生命力量的各道波流之有秩序底活动失灵，则疾病与衰颓参入了，开始其散解程序。而且，正是要为知觉底主宰之这番奋斗，甚至心思的生长，使生命的维持更加困难。因为对形体有生命能力的增上要求，这一种要求，于原来底供应系统为过量，便扰乱了原来底供与求间之平衡，于是在一新底平衡能建立之前，许多纠纷皆已介入，一皆有损于和谐，有损于保持生命长久；又有进者，试图为主宰，便常在环境中造出了一相应底反动，环境中是充满了许许多多力量，亦皆愿自圆成，因此不能忍受要主宰它们的这存在，便反叛它，攻击它。在那里，也是一平衡给扰乱了，一更深沉猛烈底斗争发生了；无论这主宰着的生命是多么雄强，除非它或是无限，或是怎样成功与其环境建立一新和谐，它不能常时抵抗而且胜利，有一日必被克服且被销解。

但是，凡此诸需要之外，还有具于形体的生命之唯一基本底需要，是它的目的和自性的，这便是在一有限底基础上寻求无限底经验，而这形体，这基础，既以其正本组织限制了经验的可能性，则这只能销解它且寻求新底形体而作成。因为心灵，既一度以集中于其时分与原野而自限，则不得不再求其无限性于持续的原则上，在时分上加时分，如是积存一“时间”经验，它名之曰它的过去者；在那“时间”中，它通过相续底诸多原野，相续底诸多经验或生平，相续底知识，能量，享受之聚积；凡此一切，它皆保存于下知觉底或超知觉底记忆里，当作它在“时间”中过去所得之储存。在这程序，形体的改变是重要的，而对内寓于个人身体中的心灵，形体的改变，意义是身体的销解，是服从物质宇宙中“大全生命”的律则和驱策，

服从其形体的材料之供，与于材料之求的律则，服从其恒常交互震动与生存竞争的原则，具于形体中的生命要争生存于一互相吞食的世界中的斗争的。这便是“死亡”的律则。

这，便是“死亡”的必需与正当理由，不是当作“生命”之否定，而是当作“生命”之一程序；死亡是需要的，因为，永恒变易形体，乃唯一底永生性，为生活底有限体质所能企望的，而永恒变易经验，乃唯一底无限性，为内入乎活身体中的有限心思所能达到的。这形体之变易，不能允其仅是长为同一形体典型之恒常更新，如组成我们的出生与死亡之间的身体生命者：因为，除非形体典型改变了，而且经验着的心思，被投入新底形体中，在时间，地域，与环境的新底境况里，则所需要的经验的变换，为“时间”与“空间”中的存在之真本自性所要求的，不能成就了。而且，唯独是“死亡”的程序，由于销解散坏，由于“生命”吞食生命，唯独是没有自由，被驱迫，奋斗，痛苦，隶役于某个事物好像“非自我”者，乃使这必需底和有益底改变，现为可怕，对我们有死底心理现为不可欲。是被吞食，遭破败，被毁灭，或被迫去的意识，乃“死亡”的刺痛，甚至个人死后仍存的信仰也不能全般抹煞的。

但这程序，是那互相吞食的需要，如我们见为“物质”中的“生命”之首要律则者。如《奥义书》所云，“生命”便是“饥饿”亦即是“死亡”，而物质世界，是被此“饥饿”即“死亡”创造出了。因为，“生命”取物质底体质为其型范，而物质底体质又是“有体”无限分化了，又要无限集合其自体；宇宙的物质底存在，乃组成于此无限分与无限合两种冲动之间。个体，活底原子，试图保持而且扩大其自体，便是“欲望”的全部意义；一身体底，情命底，道德底，心思底增大，由于愈进愈加包揽一切的经验，愈进愈加包揽一切的占有，吸收，同化，享受，便是“存在”的必有底，基本底，不可磨灭的冲动，这

"存在"一经分化且个体化了,仍是永远秘密知觉它的包揽一切,占有一切底无限性的。要实践那秘密知觉性的冲动,便是宇宙底"神圣者"的策刺,在每一个体底造物中内居的"自我"之乐欲;而且,它之试欲首先在生命义度下,以一增加着的生长和扩张而实践之,乃是必然底,正当底,有益底。在物理世界中,这只能以吸收环境中之滋养,以吸收他体或他之所有而扩大其自我,乃能作成;这需要,便是"饥饿"在其一切形式中之普遍底辩正理由。虽然,凡吞食者仍当被吞食;因为交互律则,正动和反动律则,能量有限,因此必终之以销竭和颓败的律则,统治了物理世间的一切生命。

在知觉底心思中,那在下知觉底生命中仍只是一情命底饥饿者,便自体转化到高等形式了;在情命部分中的饥饿,在心思化了的生命中变为"欲望"的贪求,在智识底或思惟底生命中变为"意志"的奋力。这欲望的运动,必定而且应该继续,直到个人已充分长成了,他终于能作为自己的主宰了,而且,以与"无限者"增上结合,能为这世界的占有者。"欲望"是一杠杆,神圣底"生命"原则以之达它在世间的自我肯定的目的;为惰性之故而图销灭它,乃是对神圣底"生命"原则之否定,是一"非是为意志",必然是愚顽。因为,人不能终止其为个人,除非成其为无限。"欲望",亦然,只能正当地止息,由变为无限者的欲望,以超上底成就,与在"无限者"的占有一切底福乐中之无限底美满而自足。此外,它得从一互相吞食的饥饿这类型,进步到互相给予,交互之增进喜乐底牺牲之类型;——个人将自己给予其他诸个人,而以交换接受他们;下者将它自体给予上者,上者亦将它自体给予下者,由是可在彼此中相互完成;凡人自奉于"神圣者","神圣者"亦自奉于凡人;个人中之"大全"自奉于世界中之"大全",而接受它的实现了的世界性,为一神圣底报偿。如是,"饥饿"的律则,必须进步地让位与"仁爱"的律

则，“分化”的律则，让位与“一统”的律则，“死亡”的律则，让位与“永生”的律则。这样，在宇宙间活动的“欲望”，其必需是如此，其辩正理由是如此，其臻极与自体圆成亦如此。

正如这“死亡”的面具，为“生命”所取戴者，结果自有限者寻求肯定其永生的运动，同样，“欲望”便是“有体”的“力量”之冲动，在“生命”中个体化了，要进步地肯定其无限底“福乐”，“真、智、乐”中之“乐”，在“时间”之持续与“空间”之伸展的条件下，在有限者的范围中。“欲望”的面具，为那冲动所取戴者，直接来自“生命”的第三现相，即其“无能”之律则。“生命”是一无限底“力量”，而在有限者底条件下工作；明显的，经过其公开底在有限者中个体化了的作为，其遍能应当一贯出现为一有限底能量和局部底弱性，且如是工作，虽则在个人的每一行为之后，无论其如何乏弱，如何唐劳，如何颠沛，必然有无限底、遍能底“力量”之全部超知觉底和下知觉底当体存在。倘若没有那在后方的当体，宇宙间没有任何至小底单独一个运动能够发生；在其宇宙底作为的整数里，每一单独行为和运动皆加进去，由于遍能底遍智之命令，这遍智便是作为内在于事物中的“超心思”而工作者。但是个体化了的生命力量，对其自体的知觉性是有了限制，且充满了无能；因为它不但要对抗周围其他个体化了的生命力量的集团，而且本身得服从无限底“生命”之管制和否决，其全体意志和趋向，可能不是它自体的意志和趋向所立刻同意的。所以力量之限制，无能之现相，乃个体化且分开了的“生命”之三特点之第三。另外一方面，自我增大和占有一切的冲动仍在，它不、且原意不在于以其现在底力量或能量而度量或范限其自体。结果是，从划分占有之冲动与占有之力量间的鸿沟中，欲望生起了；因为，倘若未有这样底差距，倘若力量常能占有它的对象，常能安稳地达到它的目的，则欲望不会生起，只会有一平静自持底

"意志"而无贪求,如"神圣者"的"意志"便是。

设若个体化了的力量,是一心思的能力,无有愚昧者,则没有这种范限,没有这种欲望的需要会干人。因为,一与"超心思"未分离的心思,一神圣知识的心思,会知道它的每一行为的原意,展望,和必有底结果,不会贪求或奋斗,只发施一准确底力量,自限于当前所见之目的。纵使在伸出到当前以外,纵使办出一些运动非意在当下成功,它也仍不会隶属于欲望或范限。因为虽"神圣者"的失败,也是其遍智底遍能之作为,它知道其一切宇宙事业的发端之正好底时机和环境,及其升沉起伏,并其当前与终极底结果。知识的心思,既与神圣底"超心思"同调,也将参加这遍智与决定一切的权能。但是,如我们见到的,个体化了的生命力量,在此是个体化与无明底"心思"之一能力,这"心思"是从它自体的"超心思"的知识堕落了。因此,"无能"乃于其"生命"中的关系为必需,而且在事物的性质上为必不可免;因为一个愚昧底力量的实际上底遍能,虽在一有限底范围内也是不可思议的;因为在那范围中,这力量将自立而反对神圣底和遍智底全能的工事,扰乱事物的规定了的目的了,——一个不可能底宇宙情势。诸多力量之奋斗,因那奋斗而增加能量,在本能底或知觉底欲望之驱迫底重力下,所以是"生命"的第一律则。如于欲望为然,亦于这争斗为然;它必须升为互助底角力,兄弟力量间的一知觉底扭斗,其中胜者和负者,或毋宁是那自上以作为而发施影响者,和那从下以作为的反击而发施影响者,皆应同等得益而且增加。而这又终当化为神圣底交互作用之愉快底震撼,"爱"之强力底抱持,代替了争斗之痉挛底纠结。可是,争斗是必需底和有益底开端。"死亡","欲望","斗争",乃分化了的生活之三位一体,神圣底"生命"原则的三重面幕,在其宇宙底自我肯定的第一尝试中。

# 第二十一章　生命之升起

我们已见到，正如分化了底、有生死底“心思”，为范限，无明，与诸对待者之父，只是“超心思”的一黑暗影像，即属此自体光明底神圣“知觉性”的，在其现似底自体否定的初步交涉中，我们的宇宙从之起始者，同样的，“生命”。当其在我们的物质世界出现时，为分化着的“心思”之一能力，沉沦且拘禁于“物质”中而为下知觉底，“生命”当作死亡，饥饿，与无能之父，只是神圣底、超心知底“力量”的一黑暗影像，其最高诸项乃永生性，已满足了的悦乐，与遍能。这关系便注定了那我们为其一部分的大宇宙进程的性格；它决定着我们的进化的初、中、后三项。“生命”的起初诸项，乃是分化，一为力量所驱策的、下心知底意志，却似非意志而现为物理底能力的一钝默底迫促，与一惰性底隶役之无能，隶役于诸多机械底力量，统制形体与其环境间的交易者。这无心知，这盲目底但强劲底“能力”作用，便是物质世界这一型，如物理科学家所见者，而他的这事

物观，便引伸而转入基本存在之全；这是“物质”的知觉性和物质生活之定型。但一新底平衡来到了，一新系诸项参入了，一随“生命”从这形式自体脱出，开始向知觉底“心思”进发，而成正比例增加；因为“生命”的中间诸项，乃死亡与互相吞食，饥饿与知觉底欲望，空间与能量皆为有限的意识，要增加，扩张，征服，占有的斗争。这三项乃进化的那格位的基本，如达尔文的学说最初对人类知识说明的。因为死亡的现相，在其本身便包含了求生存之奋斗，因为死亡只是负性底一项，“生命”对自体隐藏于其中，且诱引其自己的正性底有体去寻求永生。饥饿与欲望的现相，便包含了一奋斗，要进到一满足与安全的定境，因为欲望只是那刺激，“生命”以之诱引其自身的正性底有体，从未满足的饥饿之否定起去，进向充分保有存在之悦乐。能量有限的现相，便包含了一奋斗，进向扩张，主宰，和占有，保有自我，征服环境，因为范限和缺陷，皆只是那否定，“生命”以之诱引其自身的正性底有体，去寻求那在它是永远可能的圆满。为了生命的奋斗，不只是生存竞争，它也是求占有与求圆满的斗争，因为只是以把持了环境乃能得生存，或是多或是少把持了环境，对之自加适应，或使之对我适应，或由接受它且调和它，或由克服它且改变它；而且，同等是真实的，只有增大而又增大圆满，乃能确保一持续底永久性，一耐久底长存。是这真理，乃达尔文学说以适者生存的公式所欲表明的。

但是，如科学头脑，要将机械原则，正当属于“物质”中的隐藏了的机械底知觉性和存在者，也伸展到“生命”上来，不见到一新原则已进来了，其正本存在的理由，便是将机械原则隶属归己，于是达尔文的公式，遂被用于过于张大地伸展“生命”的侵略原则，个人的情命自私性，自我保存，自我拥护，侵略生活的本能和办法。因为“生命”的这前两境界，在自体内中包含了

一新原则和另一境界的种子，这必成比例而增加，如“心思”从物质发皇，经过生命公式，而进到其自有的律则。而且一切事物皆应当更加改变了，时若“生命”发皇，上达于“心思”，“心思”亦发皇，上达于“超心思”和“精神”。恰是因为生存竞争，求永久性的冲动，为死亡律则所抵抗，个人的生命遂被迫、且被用于寻求永久性，非为自己，毋宁为了自己的种性。但它不能成就此事，倘没有他人合作；于是合作与互助原则，他人的欲望，妻，子，友朋，助者，合作团体的欲望，联合，知觉底结合和互益的习惯，皆成了种子，开出爱的原则之花。我们姑且假定，起初，爱可能只是一引伸了的自私性，而且这引伸了的自私性一方面，可能坚持而且得势，如其仍在坚持而且得势于进化的高等阶段上：然仍是，当心思发皇，愈进愈加寻到它自体，它以人生的经验，与爱，与互助，而见到自然底个人，是有体之一小项，且以宇宙者而存在的。一旦发现这个了，如这是必不免被人这心思底有体所发现的，则他的命运是决定了：因为他已达到了一点，在此“心思”能开始启对这真理，即有个什么是出乎它自体以外的；从那时分起，他的进化，无论是多么幽暗和迟缓，向那超上底什么，向“精神”，向“超心思”，向“超人道”，便已必然预先决定了。

因此，“生命”是以其自性前定了到第三格位，它的自我表现的第三系项目。倘若我们检验这“生命”之上升，我们当见到其实地进化的最后诸项，那些项目我们称之曰第三格位者，必须在表相上是其起初情况的正相矛盾和反对者，而事实上是其正本底成就与变形。“生命”始于“物质”的极端底分化与严格形式，而原子，即一切物质形式的基础，便是这严格分化的正型。原子与其他一切分离，即算在与它们结合，拒绝死亡与销解于任何寻常力量下，是分

别底私我之物理底典型，界定它的存在，反对“自然”中的混合原则。但在“自然”中，统一也是与分化同样雄强底一原则；它诚然是主要原则，分化不过是它的附属一项，而且每一分别了的形式，因此必在这方式或那方式下自体隶属之，由机械底必需，由强迫，由应允，由感诱。所以“自然”，倘若为了她自己的目的，主要是须有一稳实底基础以作她的结合，须要形体的一固定种子，因此允许原子寻常抵抗以销解而混合的程序，她却强迫它服从以聚积而混合的程序；而原子，如其为最初一个聚积品，也是聚合底统一体之初基。

时当“生命”达到其第二格位了，我们所认作情命力者，则相反对的现象取领导地位了，于是情命私我之身体基础，不得不同意销解。其组成分子解体，致使一个生命的原素，可能用在其他生命的基本形成上。这律则在“自然”中所管辖的范围还未充分被认识，诚然也还是不可能，直到我们有一心思生活和精神存在的科学，如我们现在的身体生活和“物质”存在的科学同样健全。可是我们仍能大致见到，不单是我们的身体的原素，亦复有我们的微妙情命体，我们的生命能力，我们的欲望能力，我们的权能，努力，热情的原素，两在生前与死后进到他人的存在中。有一派古代玄秘学告诉我们，说我们有个情命躯壳，正如这身体躯壳，而这在我们死后也散解了，自用于构成其他情命躯体；在我们的生时，我们的生命能力，不断与他体的生命能力相混合。有一同样底律则，管制我们的心思生活，与其他思惟者的心思生活之相互关系。有一恒常底销解和分散，与一重新建造，为心思加于心思的震撼所成就的，因之以原素的一恒常底交换与混合。有体与有体之互易，交融，与混合，是生命的正本程序，它的存在之一律则。

于是我们在“生命”中有两个原则，分别底私我之需要或意志，

要生存于它的分异性里，且保卫它的自体可识性；与“自然”所加于它的强迫，要它自体与他体相混融。在物理世界中，她很着重前一原则；因为她需要创造各别底安定形式，缘于这是她的第一且真实是她的最困难底问题，要创造且支持任何这样一个事物，如个性的分别生存，又给它一安定底形式，在“能力”的不息底奔流和运动中，且在无限者的一体性中。在原子生命中，所以个体底形式坚住而为基本，且由其与他者聚合，得到聚积形体的多多少少延长了的存在，这便是情命底和心思底个体化之基础。但是，一旦“自然”在这方面得到了充足底稳定性，可安全成作她后下底工事了，她随即将这程序颠倒过；个体形式消灭了，而聚合底生命，以这么销解了的形式之原素而得益。虽然，这不能是最后阶段；最后阶段要达到，只能是两原则和谐了之后，个体能在他的个性的知觉中坚住，可是又能自体与他体融合，而不扰动其保存性底平衡，也不间断其生存。

这问题的诸项，必先假定有“心思”之充分出现；因为在生命力中而无知觉底心思，则不能有等式，只有一暂时不安定底平衡，终之以身体的死亡，个人之销解，其原素之离散，散入万有中。物理“生命”的性质，禁止有这理念，即一个体形式，而具有像组成它的原子一样的坚持性之内在权能，因此坚持其继续底个体存在。唯独一个心思底有体，为内中的性灵中枢所支持，表现或开始表现秘密底心灵了，乃能希望坚持，用了他的联结的权能，在一持续之长流中，以将来联系到过去上，其间形体的破断，可能在生理底记忆上破断，但不必须在心思底有体本身中破断，而且，甚至由最后底发展，可以架渡为身体的死与生所造成的生理底记忆上的空缺。即使是现在这样，即使在形体中的心思之不完善底发展中，这心思底有体，在积量上知觉着一过去和未来，引伸到身体的寿命以外

者；他变到觉识一个人的过去，许多个人的生命造成了他的生命者，他为其一发展与改变了的后嗣，亦觉识将来底多个生命，他自己的生命正从自体创造着的；他也知觉过去和未来底一聚集生命，而他自己的持续，有如其经纬之一，贯穿织去。这，对物理底“科学”在遗传的义度下是明白的，此外对在心思底有体之后发展着的心灵，在坚住底人格义度中也是明白的。能表现这心灵知觉性的心思底有体，因此是坚住底个人与坚住底集体生命之中枢：在他内中，它们的结合与和谐方有可能。

联合，以爱作为其秘密原则及其突出底高峰，便是这新关系的权能，典型，因此便是发展到生命的第三格位的主要原则。个性之知觉底保存，加之以交换，自我奉献，与其他个人相混合的欲望、和知觉地接受了的需要，乃是爱的原则的工事所必需的；因为倘任何一个去掉了，则爱的工作停止，任何事物可代替它。以全般自我牺牲而圆成爱，甚至因之以毁灭自我的幻觉，诚然是心思底有体中的一理念和冲动，但这指向一发展出乎这“生命”的第三格位以外了。这第三格位是一种情况，其中我们进步地上升，超出互相吞食之生存竞争，与那竞争中之最适者之生存；因为愈进愈加会以互助而生存，以相互适应，交换，与混合而使自我完善化。生命是有体的一自我肯定，甚至是私我之生存和发展，但此有体是一个需要其他诸有体者，一个私我之要遇合且包括其他诸私我，且被包括于他们的生命中者。诸多个人与诸多集体，最发展爱的律则，联合的律则，互助，恩慈，温情，袍泽之谊，一体等律则者，最成功地和协生存与相互自我给予者，集体增益着个人，个人增益着集体，亦如个人增益个人，集体增益集体，以相互之交易者，将是最适于生存者，在此进化的第三格位上。

这发展，在“心灵”之增上着的优势是显著的，“心思”只加将其

自体的律则,增进地加到物质存在上①。因为心思以其较大底微妙性,不需吞食以同化,占有,和生长;毋宁是它给出愈多,则收得愈多,生长愈大;它愈加将自体与他体混合,则亦愈加将他体混入自体,而增大了它自体的范畴。物理底生命给出过多,则耗竭,吞食过多,则毁裂;但是"心思"若倚靠"物质"的律则,虽亦成正比例遭受同样底限制,然在另一方面,如其愈加生长到自体的律则,则亦成正比例愈趋于克服这限制,而且,如其克服了物质限制,则同比例取与予化而为一。因为在它的向上升进中,它生长到殊异中之知觉底一统的规律,亦即显了底"真、智、乐"的神圣律则。

生命的原始格位的第二项,便是下知觉底意志,这在第二格位中变成了饥饿和知觉底欲望,——饥饿与欲望,知觉底心思之最初种子。入于第三格位的生长,由于联合原则,爱的生长,并不废除欲望律则,却是转化之,圆成之。爱,在其自性,是将自己给予他人,也以交换而接受他人的欲望;它是有体与有体间的交易。物理底生命,不欲给出它自体,它只望收入。诚然,它是被强迫给出自体,因为只收入而不给出的生命,必将不育,衰萎,而且灭亡,——设若那样底生命在这世界或任何世界而竟可能的话;但它是被强迫,不愿意,它服从"自然"的下知觉底冲动,而不是知觉地参与其中。纵使爱干入了,其自我给予起初仍到一大限度保存那下知觉底意志的机械性质,如在原子中的。爱,本身起初也服从饥饿的律则,享受接收,享受自他人征取,而不是给予和付出与他人它所欲望的事物之必需底代价,如它所大体承认的。但在此它还没有达

① 这里所说的,是思心由情心在生命中,在情命体中,直接发生作用。爱——相对原则,不是其绝对者,——是一生命原则,不是心思原则,但它之能保有自体而趋于永久性,只是当它被心思取置于其光明中之后。在身体以及在情命诸部分所谓爱者,大抵是饥饿的一形式,没有永久性的。

到它的真性；它的真律则是建立一公平交易，其中给予的喜乐，等于收入的喜乐，而且终于要变到更大；但那是时当它在性灵火焰压迫之下，远射出本体以外，以达到至极底一体之圆成，因此得体验那对它好像是“非我”者，竟是比它的个体性更伟大和更亲爱的自我。在其生命原始中，爱的律则，便是那种冲动，在他人中、且由他人、实践且圆成自我，以增他人之丰富而增自己之丰富，要占有且被保有，因为不被保有，人不能究极地保有自己。

原子底存在之惰性底无能，不能保有自体，物质底个体之隶役于非自体，属于生命的第一格位。受了限制的知觉，占有的奋斗，要双为自我与非自我之主宰，乃是第二格位的典型。在此，亦复是发展到第三格位，便将原本诸项转化了，化为圆满成就与和谐，重复诸项，其时似与之相违。于是，由联合，由爱，而起了认识，识得非自我乃更大底自我，因此而起对其律则与需要的知觉地接受了的顺从，这便圆成了集体生命要吸收个体之增上着的冲动；于是又有个人之占有他者的生命，当作他自己的，以及凡他者所当给他的，当作他自己的，这便圆成了个人占有之相反的冲动。个人与他生活其中的世界，这两者间之交互性的关系，也不能明定，或完全，或稳固，除非同样底关系已建立于个人与个人，集体与集体间。凡是人的艰难底努力，趋于自我肯定与自由之调和，他以之保有他自己，以联合与爱，兄弟之谊，同志之谊，他在其中将自己给与他人，他的和谐底平衡，正义，相互性，平等性诸理想，他以之造成两相反对者间的等衡者，如实皆是一企图，在其路线上是必然前定了，要解决“自然”的原始问题，“生命”的正本问题，由消除两个相反对者间的冲突，实呈现于“生命”在“物质”中的真正基础上的。这解决是由“心思”这高等原则尝试了，唯有“心思”能找到向所意想的和谐之路，虽则和谐本身，只能得之于一更出乎我们以外的“权能”

中。

因为，设若我们以之起始的这些纪录皆是对的，则这路之终点，这目的地，只能由“心思”超出了它自体，而入乎那在“心思”以外的什么，然后能达到，因为，“心思”只是“那个”的低下一项与一工具；起初，是以之下降到形式与个性中，其次是为了再上升到真实性中，形式所禀赋与个性所代表者。因此“生命”的问题之完全解决，似乎不能单由联合，交互，与爱之调和而实现，或单由思心和情心的律则而实现。这必须以生命的第四格位而致，其间多之永恒底一体性，乃由精神而实现，而且生命的一切施为之基础，不复安立于身体的分别上，也不在生命力的热情和饥饿上，也不在心思的类聚与不完善底和合上，更不在凡此之一结合上，而在“精神”的一体与自由里。

# 第二十二章　生命的问题

生命，我们见到，是在某些宇宙情况下一“知觉底力量”之流注；这“力量”在其自性上是无限，绝对，不受拘束，不移不易地保有它自有的一体性与福乐，即“真、智、乐”的“知觉底力量”。这宇宙程序的中央事物，如其在现相上异于无限底“存在”之纯洁性，及未经分化的“能力”之自我保有，便是分化着的“心思”官能，为无明所翳暗者。由这一未分化的“力量”之分化了的作用，便结果出显现的二元，矛盾，似是底对“真、智、乐”的自性之否定，皆对心思成其为一长在底真实性，但对神圣底宇宙“知觉性”，隐藏于心思的障蔽之后者，只成其为一现相，误表着一多方底“真实性”。结果是，世界得了多个相反对的真理的冲突的形貌，各个真理皆求圆成其自体，各个皆有其圆成的权利，因此现为一团问题和神秘，应当加以解决；因为在此一切混乱后，有一隐藏了的“真理”和一体性，迫切要求解决，且由此解决，而得其自体在世间的无覆障底显示。

这解决必由心思寻到，但也不单由心思；这必须是一"生命"中的解决，在有体之作为中亦如在有体之知觉性中。知觉性之当作"力量"，已创造了世界运动及其问题；知觉性之当作"力量"，应当解决它所造出的问题，而且引导世界运动，臻于其秘密意义及外发着的"真理"之必有底圆成。但这"生命"，联续地取了三相。第一是物质底，——一沉潜底知觉性，是隐藏于其自体的有表现底外表作用，与力量的代表形式中；因为知觉性本身，在作为中不见了，在形式中消失了。第二是情命底，——一出现着的知觉性，半显为生命的权能，与形体的生长，活动，和衰颓的程序，它是半脱出了其原始底拘囚，变到在权能中震动了，当作情命底贪欲和满足或拂拒，但起初全然是不震动的，其次则只是不完善地在光明中震动着，当作其自体的自我存在及其环境的知识。第三是心思底，——一已出现的知觉性，反映生命的事实，当作心思底意识，和有反应底知见和理念，其当作新理念时，它试行变为生命的事实，改变有体的内中存在，于是试行同样改变有体的外表存在。在此，在心思中，知觉性是自其拘囚中脱出了，在它自体的力量之形式与作为中；但还不是形式与作为的主宰，因为它出现为一个人底知觉性，因此只觉识到它自体的全部活动之一段片运动。

人类生命的全部症结和困难便在于此。人便是这心思底有体，这心思知觉性，当作心思底力量而工作，也怎样觉识他为其一部分的宇宙底力量和生命，但是，他因为没有其宇宙性的知识，甚至也没有他自己的有体的大全之知识，便不能在一真是有效果且得胜利的主宰运动上，处理一般底生命或他自己的生命。他寻求知道"物质"，以成为物质环境的主宰；他求知道"生命"，以成为情命生存的主宰；他求知道"心思"，以成为心理体之伟大幽暗运动的主宰，这，他在其间不单是自我知觉性的一道光明，像动物一样，亦

复是愈加为一生长着的知识之光焰。这样,他求知道自己以主宰他自己,求知道世界以主宰世界。这是他内中的"存在"的迫促,即他便是的"知觉性"的需要,即是他的生命的"力量"之冲动,"真、智、乐"的秘密意志,在世界上出现为个人,在这世界,"他"表现"他自己",却又像是否定"他自己"。要寻出那些境况来,使此内中冲动得以满足,便是人所常要致力于解决的问题,他自己的本性驱使他向此,居于他内中的"神明"亦驱使他向此。而且非要到这问题是解决了,这冲动是满足了,人类不能休息其辛苦。或是人应满足他内中的"神圣者",因以圆成他自己,或则他当从他自己产生一新底更伟大底有体,更能够满足之的。或者他必须化为一神圣底人道,或则让位与"超人"。

这是从事物的正本逻辑结果出的,因为人的心思知觉性,不是全部启明了的知觉性,完全出离了"物质"的晦暗,而只是伟大出现中进步底一项,则他出现其中的进化的创造路线,不能终止于他现在的地方,却应当或则出离他内中现在这限度,或否则超出他自己,倘若他没有前进的气力。心思底理念,试欲化为生命的事实,应当前进,直到它化为存在的整个"真理",从它的层层包裹脱出,在知觉性的光明中启露了,进步地圆成了,且在权能中欢喜地圆成了;因为经过这权能与光明两项,也即在此两项中,"存在"显示它自体,因为存在的本性便是"知觉性"与"力量";但第三项,它的这两个组成者在其中遇合,化为一体,且究竟圆成的,便是自体存在的满足了的"悦乐"。对于像我们的这样底一进化着的生命,这必然底臻极,意义必然是发现那包含于其出生之种子中的自我,而且,随此自我发现,必完全作发沉积于"知觉底力量"的运动中的诸多潜能性,这生命由之生起的。这样包含在我们的人类存在中的潜能性,便是"真、智、乐"之实践"他自我"于个人底和宇宙底生命

之某种和谐与统一中，使人类将要在一共通底知觉性，共通底权能运动，共通底悦乐中，表现那超上底“什么”，自体散为这万事万物的形式者。

一切生命，依赖组成其自体的知觉性之基本定态以为其自性。因为“知觉性”如是，“力量”亦将如是。那里“知觉性”为无限，为一，超上了它的作为与形式，即使是时当其怀抱且成之于内，组织且施行于外，如“真、智、乐”的知觉性为然，则“力量”也将如是，在其范程上为无限，在其工作上为一，在其权能与自我知识上为超上。那里“知觉性”是像物质底“自然”的一样，为沉潜，为自忘，随其自有的“力量”之驱驰而奔走，且似乎不自知，即算它以这两项间的永恒关系之真本性质，真实是决定着驱策它的驱策，则“力量”也将如是：这将是“惰性者”与“无心知者”的一奇巨底运动，不觉识它所包含的是什么，似乎是以一种无回曲底偶然，一必然是快乐的机会，机械地实践自体，即算全时它真实是无误地服从“正义”和“真理”的律则，为隐藏于它的运动中的超上底“知觉底有体”之意志所给它规定的。那里“知觉性”在其自身是分化了，如在“心思”中，自限于各个中心，使每个实践其自体而无知于在其他中心中的什么，也无知于其与他者之关系，觉识事物和力量，在其似是底分化和彼此反对中，而不在其真实底一体性中，则“力量”也将如是：它将是像我们的这样底和我们在周遭所见到的一生命；它将是许多个体生命之冲突和纠缠，各自求其成就，不知其与他者的关系，分化了和相反或相异的种种力量之争冲，难于互相安插，而且，在心理体中，是分化了和相反对或相歧异的理念之一混合，一震荡，和扭斗，和不稳定底结合，皆不能达到它们是彼此相需的知识，或者懂到它们的地位，皆算那在后方的“一体性”的原素，那正以它们而表现其自体，且在那中间它们的缪辖皆当止息者。但是，那里“知觉性”一

并具有分殊性与一体性，而且后者包含且统治前者，那里它一并觉识“大全”之“律则”，“真理”，与“正义”，与个人的“律则”，“真理”，与“正义”，而此二者变到知觉地和谐化于相互底一体中，那里知觉性的整个自性，便是“太一”自知其为“多”，而“多”亦皆自知其为“一”，则那里“力量”也将是属同一性质：它将是一个“生命”，知觉地服从“一体性”的律则，可仍是在分殊性中成就各个事物，一依其正当法规与功用；那将是一生命，其中一切个人为他们自己生活，又同时为彼此而生活，当作一个“有体”在多个心灵中，一个“知觉性”的权能在多个心思中，一个欢喜“力量”工作于多个生命中，一个“悦乐”的真实性，在多个情心与身体中成就其自体。

这四个位置的第一个，“知觉性”与“力量”间的这一切进步关系的渊源，便是他们在“真、智、乐”的有体的定态上，那里它们是一；因为在那里，“力量”便是有体的知觉性，发皇它自体，而永不终止其为知觉性，而“知觉性”同样又是光明底有体之“力量”，永远觉识它自体，及其自有的“悦乐”，而永不终止其为究极底光明与自我保有的这权能。第二个关系便是物质底“自然”的；这是有体在物质世界中的定态，即是“真、智、乐”之被“他”自己否定，是一伟大底否定：因为在这里，有“力量”从“知觉性”究极似是底分离，是统治一切和必无一失的“无心知者”的炫眼底奇迹，那只是一假面具，然近代知识误以为宇宙“神明”的真面目。第三个关系，便是“心思”中与“生命”中的有体的定态，我们见到从这否定出现的，为这所迷惑，奋斗着，——没有任何以降伏而终止的可能性，可是也没有一胜利底解决的任何清楚底知识或本能，——与一千又一个问题斗争，皆是牵涉到人的这使人迷惘的显现，人，这半能底心知底有体，而出现自物质世界的全能底“无心知性”。第四个关系，便是有体在“超心思”中的定态；这是圆成了的存在，它终于会解决这一切复

杂问题的，这一切问题，为出自全般否定的局部肯定所造成的；而且，它也必须在唯一可能底方法上解决之，由全般肯定而成就着一切原自秘密内含于进化的潜能性中的，和在进化的事实中原已意定的，在这伟大底否定之假面具后。那便是真实底"人"的真实生命，这局部底生命和局部未圆成的人道，是奋斗以趋向之的，在我们内中所谓"无心知者"中，有其完善底知识和向导，但在我们的心知底诸部分，只有一昏暗底挣扎着的先见，有些零星底实践，对理想的瞥见，启示与灵感的闪光，在诗人中，在先知中，在见士与超上论者，神秘者与思想家，大智识份子，及人类的伟大心灵中。

从我们现在有的这些纪录，我们能见到从在人中的"知觉性"与"力量"之不完善底定态而起的困难，在他的心思与生命的现在格位中，主要有其三者。第一，他仅觉识他自己的有体的一小部分：他的表面心理体，他的表面底生命，他的表面底身体，便是他所知道的一切，而且，即使是这些，他也不知其全；在下面，便是他的下知觉底和他的潜意识底心思之幽暗底潮涌，他的下知觉底和他的潜意识底生命冲动，他的下知觉底身体性，他自己的那一大部分，他所不知，也不能管治，倒是知道而且管治他的。因为，存在与知觉性与力量既皆是一，我们只有在那么多的我们的存在上的一点真实权能，如我们以自我觉识性而自认的；其余的则必为其自有的知觉性所管治，对我们的表面底心思与生命与身体皆为潜意识底。可是，二者原是一个运动，而非两个分别底运动，我们的较大底较强能底那部分，必然大体上统治且决定较小底较弱底这部分；因此我们虽在我们的知觉底生存上，也被下心知者和下意识者所统治，而且在我们的正本自我主宰和自我指导中，我们皆只是那似乎在我们内中为"无心知者"的工具。

这便是古之智慧的意思，当其说人想象他自己是工作的作者，

以他的自由意志，在真际是“自性”决定他的一切工作，甚至智慧人士，也被强迫服从他们自己的“自性”。但“自性”既是我们内中的“有体”的知觉性的创造力量，这“有体”为“他”的内反底运动和对“他”自己似是底否定所假扮了，凡人便称“他”的知觉性的内反底创造运动为“摩耶”，或“主宰”的“幻化权能”，且说一切存在皆好像被居于一切存在者的内心的“主宰”以“他”的“摩耶”而旋转，好像在一机器上旋转。然则明显的是人只能由远远超出心思，以致与“主宰”在自我觉识性上为一，然后能成为他自己的有体之主宰。而这既在无心知性或在下心知者本身中为不可能，潜入我们的深处而回转向“无心知者”又不能得到益处，则只能是由内转到“主宰”所坐之处，由升入那对我们仍为超心知者，升入“超心思”，然后这一体方可完全建立。因为在那高等神圣“摩耶”中有知觉底知识，在其律则与真理中，知道那以低等“摩耶”在下心知体中工作者，在“否定”之求变为“肯定”的条件下工作者。因为这低等“自性”，作发出在那高等“自性”中所愿望的与所知道的。在世间的神圣知识的“幻化权能”，创造一切现相的，是为此同一知识的“真理权能”所统治，这知道一切现相后的真理，给我们准备好那“肯定”，它们向之工作去的。在这里的局部底和现似底“人”，将在那里发现完善和真实底“人”，堪能成为一全般自我觉识底有体，由于他与那“自我存在者”，即“他”自己的宇宙进化与前进的遍知底主宰之圆满为一。

第二个困难，即是人在他的心思，他的生命，和他的身体中，从宇宙者分开了，甚至有如他不知道他自己，他同样或且更不能知道他的旁人。他对他们作出一粗疏底心思构想，用了比量，理论，观察，与某些不完善底同情的能量；但这不是知识。知识只能由知觉底同一性而来，因为那是唯一底真知识，——存在觉识它自体。我

们知道我们是什么，只如我们知觉地觉识我们自己那样，其余的则皆隐藏了；同然，我们乃真知道那在我们的知觉性中我们与之为一者，但也只如是我们能够与之为一。倘若知识的手段非直接且不完善，则所达到的知识也将非直接且不完善。这将使我们以某种不妥当底钝拙办法，但从我们的心思底立场看仍是够完善底办法，作出某些有限底实际底目标，需要，方便，某种不完善亦不稳定底与我们所知者的关系的和谐；然而只是由知觉地与之为一，我们乃能达到一完善底关系。所以我们必须达到与我们的同人之知觉底一体，而不只是达到由爱所造成的同情，或心思知识所造成的了解，那将常是其肤表存在的知识，因此在其本身为不完善，而且遭受否定和失望，由于从在他们和在我们内中之下心知者或下意识者，有未知者和未能主宰者涌起。但这知觉底一性，只能以入乎那在其中我们与他们为一、即宇宙者、而建立；而宇宙者之纯全性，只心知地存在于那对我们为超心知者中，即“超心思”中：因为在此，在我们的正常有体里，它的大部分是下心知底，因此在这心思，生命，和身体的正常定态中，不能占有他。低等知觉底自性，是往下缠于私我在其一切活动上，三重系缚于分殊化了的个性的桩栓上。唯独“超心思”主制殊异性中之一体性。

第三个困难是力量与知觉性在进化底存在中分离。第一有进化本身所造成的分别，在其相续底“物质”，“生命”和“心思”的形成里，而各自有其自体的工作律则。“生命”与身体交战；它试行强迫其满足生命的欲望，冲动，意乐，和要求，求之于身体的有限能量，那只在一永生底和神圣底身体方有可能的；而身体，既被奴役又受虐待，便遭灾患了，时常在一暗默底反抗中，反抗“生命”所加于它的要求。“心思”则与二者交战：有时它帮助“生命”反对“身体”，有时遏制生命的迫促，试行保护身体躯壳，免遭生命的欲望，热情，和

过度驱迫着的能力；它亦试图占有“生命”，将其能力转用到心思自体的用途上，用到心思自体的活动之最极喜乐上，用到心思底，美感底，情绪底目的之满足及其在人生的圆成上；而“生命”亦自觉是被奴役，被误用了，时常反叛那坐在它上面的无知而半聪明底暴君。这便是我们的诸体间的战争，心思不能圆满平息的，因为它得处理它所不能解决的一问题，一永生底有体在有生死底生命和身体中的企慕。它只能达到一长列妥协，或以抛弃这问题作结，或由与唯物论者一同屈服于我们似是底有体之生死性，或由与修道士和宗教家一同贬斥且弃去这尘世生命，退隐到存在的更快乐和更容易底原野。但是真实底解决，在于寻到“心思”以外的那原则，以“永生性”为其律则者，以之而克服我们的存在的生死性。

但是，内中也有那基本底分化，在“自性”的力量与知觉底有体之间，这便是无能量的原本原因。不单是有心思体，生命体，与物理体之分化，亦且是凡此又自分别而相违。身体的能量，小于它内中的本能底心灵，或知觉底有体，即身体的“神我”之能量；生命力的能量，小于它内中的冲动底心灵，或生命底知觉底有体或“神我”之能量；心思底能力之能量，小于它内中的智识底和感情底心灵，即心思底“神我”之能量。因为心灵是内中底知觉性之企慕其自体的全部自我实践者，因此常是超出一时的个体形成，在这形成中取其定态的“力量”，常是被其心灵推进，进到那于此定态为非常者，为超上之者；这么被推动了，它苦于应顺，尤其苦于自其当时的能量发展到一更大底能量。为试行满足这三重心灵的要求，它不能集中，被迫而树立这本能反对那本能，这冲动反对那冲动，这情感反对那情感，这理念反对那理念，满足那个，否定这个，于是又悔，又回到所已作的，调整着，补偿着，又再加调整，如是不穷，但达不到任何一统的原则。而且，在心思中，那知觉底权能，应当和协而

且统一的，又是不但在其知识上，在其意志上皆为有限，亦且其知识与意志皆不相等称，时相乖违。一统原则是在上，在“超心思”中：因为唯独在那里，有一切殊异性之一体性；唯独在那里，意志与知识平等，且在圆满底和谐中；唯独在那里，“知觉性”与“力量”达到它们的圣灵底均等。

人，如其发展为一自我知觉底和真实思惟底有体，成正比例，他变到敏锐地觉识他的各部分之不相等称与乖违，他求达到他的心思，生命，和身体的一和谐，他的知识与意志与情感的一和谐，他的各个部分的一和谐。有时这欲望中止于达到一可行底妥协，这便带来了一相对底和平；但是，妥协只能是中途的一停顿，因为内中的“神明”终于不会满足的，若是得到的少于一圆满底和谐，其中结合了我们的多方底潜能性之一整个发展。少于此，则成为逃避了问题，而不是解决了问题，或否则只是一暂时底解决，当作给心灵在其继续底自我扩大与上臻之休息处。这么一纯全底和谐，将要求一美满底心理体，一情命力的美满活动，一美满底身体生活，为其必要条件。但是在极度不美满者中，何处我们方可得到美满的原则和权能呢？植根于分化和范限中的心思，不能给我们准备这个，生命和身体也皆不能，皆是分化着和范限着的心思之能力和构架。美满的原则与权能皆有，是在下心知者中，但封裹于低等“摩耶”的包皮或障蔽里，一个暗默底征兆，出现为一未经实现的理想；在超心知者中，它们皆公开期待着，永恒实现了，但仍然由于我们的自我无明的障隔，和我们分隔了。然则是在上面，不是在我们如今的定位或下面，我们当去寻求调和着的权能与知识。

同等的，人，如其发展，变到敏锐地觉识那乖违和统治着他与世界的关系的无明，敏锐地不能忍受，愈加从事于要寻出一和谐，平安，悦乐，与一体性的原则。这，也只能从上而来到他。因为，唯

独以发展出一心思，可有他人的心思之知识，如同有它自体的知识，无有于我们的彼此之无知与误解，发展出一意志，感到且使他人的意志与自己的意志为一，发展出一情感心，包含他人的情感有如自己的情感，发展出一生命力量，意识到他人的能力，接受之如它所自有，且求圆成之如它所自有，发展出一身体，不是一堵囚禁的围墙，抵挡世界的壁垒；而凡此一切皆在“光明”与“真理”的律则下，超越了种种荒谬与错误，我们的和他人的心思，意志，情感，生命能力的那么许多罪恶与虚伪，——唯独如此，人的生命，在精神上和实际上方能与他的旁人的生命为一，个人方能恢复他自己的宇宙自我。下心知者，有此“大全”的生命，超心知者有之，但在我们的运动必须向上的条件下。因为，不是趋向那“神主”，隐藏于“无心知底海洋，其间黑暗封裹于黑暗中”的[1]，而是趋向那“神主”，安坐于永恒底光明之海洋中者[2]，在我们的有体的最高以太中，乃是那原始动力，已将这进化着的心灵，提升到我们人类的典型的。

然则除非人类是要中道旁落，让胜利给辛勤劳苦着的“母亲”的其他新底创作，则人类必趋慕这上臻，诚然是行之以爱，心思底启明，和占有与自我奉献之情命底迫促，但引到彼面而进到超心思底一体，超出而且完成它们者；建立人类生命于超心思底实践上，实践与“太一”，与我们有体中的一切及其一切诸部分，知觉地为一体，在这中间人类乃当寻得其终极底善和救度。这便是我们所说为“生命”的第四格位，在其向“神主”的上达中。

---

① 出《黎俱韦陀》X，129，3。

② “诸‘水’，在光明之域中的，高于‘太阳’及那些居在下方的。”——《黎俱韦陀》III，22，3。

# 第二十三章　人的二重心灵

“生命”的第一格位，我们发现其特性为一暗默底无心知底驱迫或迫促，为物质或原子存在中某些内含底意志之一力量，不是自由的，不占有它自体或它的工作或工作的结果，而是全般被宇宙底运动所占有，它在其间当作个性之幽暗而未形成的种子生起了。第二格位的根柢是欲望，急于占有，却能量有限；第三格位的苞芽便是“爱”，要占有，也要被占有，要接受，也要给出它自体；第四格位的佳花，其美满的表征，我们设想为原始底意志之纯粹底和充分底显现，中介底欲望之明耀底圆成，“爱”之知觉底互易之高且深底满足，由于占有者与被占有者的境界之结合，结合于心灵的神圣一体中，即超心思底存在的基础。倘若我们审慎地研究凡此诸项，我们可见到它们皆是心灵的寻求之形式和阶段，寻求个体底和普遍底事物的悦乐；“生命”的上升，在其性质上是事物中神圣底“悦乐”的上升，起自其在“物质”中的暗默底孕蓄，经过崎岖和反对，上升

到其在“精神”中光明底圆成。

这世界既是世界这样，这不能另外怎样。因为世界是“真、智、乐”的一个戴了假面具的形式，而“真、智、乐”的知觉性的自性，因此“他”的力量必常在于其中且成就它自体的事物，便是神圣底“福乐”，一遍在底自我悦乐。“生命”既是“他”的知觉底力量，则凡其一切运动的秘密，必然是一隐藏了的悦乐，内在于万事万物中的，即同时是其活动的原因，动机，和目的；而且，若是由于私我底分别，那悦乐失去了，若是它被留于一障蔽之后，若是它被表出为它自体的反对者，甚至有如有体是隐藏于死亡的假面具下，有如知觉性扮出为无心知者，力量伪装为无能量而自嘲，则那生活者不能满足了，不能或休止其运动，或成就其运动，除了摄得这遍是底悦乐，而这，同时是其自体的秘密底全般底悦乐，又是超上底和内在底“真、智、乐”之原始底，涵括一切，内成一切，支持一切的悦乐。然则寻求悦乐，乃是“生命”的基本冲动和意义；寻求，占有，且成就它，乃其整个动机。

但是，在我们中间，何处有此“悦乐”原则呢？在宇宙的作为中，它以我们的有体的那一项而显示、而成就其自体，有如“知觉底力量”原则，显示且使用“生命”为其宇宙工具，有如“超心思”原则，显示且使用“心思”呢？我们已分辨出创造世界的神圣“有体”的四重原则，——“存在”，“知觉底力量”，“福乐”，与“超心思”。“超心思”，如我们见到，是在物质底宇宙中遍在，但是给隐障了；它是居于万事万物的实际现相之后，玄秘地在那里表现它自体，但为了发施效用，它使用它自有的附属一项，“心思”。神圣底“知觉底力量”，也是在物质底宇宙中遍在，但也是给隐障了；秘密活动于万事万物的实际现相之后，在那里特著地表现它自体，由其自有的附属一项，“生命”。而且，虽我们还没有分别试验“物质”原则，然我们

已能见到神圣底“大全存在”，也是遍在于物质宇宙中，但又是给隐障了，隐藏于万事万物的实际现相之后，在那里显示它自体，初始由它自有的附属一项，“本质”，有体之“形式”或“物质”。那么，同等的，神圣底“福乐”原则，亦当于宇宙中遍在，诚然是给隐障了，保有其自体于万事万物的实际现相之后，但仍在我们中间显示了，由其自有的某附属原则，它隐藏于其中，必由之而寻到它，且成就它于宇宙的作用中。

那一项，便是我们中间的某物，我们有时在一特殊义度下称之曰心灵，——便是说，那性灵原则，既不是生命或心思，更毋庸说躯体，但在其自体内中保持了这一切的真元之开放与发华，各就向它们自有的特殊底自我悦乐，向光明，向爱，向喜乐，向美，向有体的一精炼了的纯洁性。虽然，事实上，我们内中有一双重心灵，正如每个我们内中宇宙原则也是二重的。因为我们有两重心思，一是我们外在底进化上的私我之表面心思，在我们自“物质”出现后我们所创造出的表面底心理体，另一是一潜意识底心思，不为我们的实际心思生活及其严格限制所阻碍，是强，大，光明底一物，是真实底心思有体，居于那心思底人格之肤表形式、我们误认为我们的自我者、之后。同然，我们也有两个生命，一外在者，沦于物质躯体中，为其过去在“物质”中的进化所拘束，它活着，曾经生出，也将死亡；另一，是一个潜在底生命力量，不是局限于我们身体的生与死两个窄狭边界之间，而是我们的真实底有体，居于这活着的形式、我们无知地以为是我们的真实存在者、之后。甚至在我们的有体之物也有此二重性；因为在我们的身体之后，我们有一微妙底物质存在，它不但供给我们物理躯壳的质料，亦且供给我们的生命底和心思底躯壳的质料，因此便是我们的真本质，支持着这身体的形式，我们错误地想象为我们的精神的整个身体者。同然，我们内中

也有一双重性灵元，一是表面底欲望心灵，工作于我们的情命底贪求，我们的感情，爱美官能，于权能，知识，快乐的寻求中者；另一是潜在底性灵元，光明，爱，喜乐的纯粹权能，有体的精炼了的真元，即是我们的真实心灵，在我们的性灵存在之外表形式、我们常以此名尊称者、之后。是时当这较大较纯洁底性灵元的一些反映到了表面，我们说此人有一心灵；时若其不见于他的外表性灵生活上，我们便说此人没有心灵。

我们的有体之外表形式，皆属于我们的微小底私我底存在；潜在者，皆我们的较大底真实底个性的形成。所以这些皆是我们的有体的那隐藏了的一部分，其中我们的个人性接近我们的宇宙性，接触它，恒常与之相关，与之交易。我们内中的潜意识底心思，是启对着宇宙底“心思”之普遍底知识的；我们内中的潜在底生命，是启对着宇宙底“生命”之普遍底力量的；我们内中的潜在底物理性，是启对着宇宙底“物质”之普遍底力量形成的。那些将凡此诸物，从我们的表面底心思，生命，和身体分隔的坚厚墙壁，“自然”费了多少气力要去穿透的，又穿透的那么不完善，用了那么多巧而实拙底物理方法，也有在于潜意识体中，却只存为一稀薄底中间物，可分隔又可相交通。同然，我们内中的潜在底心灵，是启对着普遍底悦乐的，这，是宇宙底心灵于其自体的存在，亦于代表它的亿万心灵的存在所乐的，亦于心思，生命，和物质的活动所乐的，“自然”以此自致于它们的活动与发展；但是表面心灵，却从这宇宙底悦乐分隔了，隔了极厚底自私底墙壁，诚然，也有穿过的大门，但进入这些门，神圣底宇宙底悦乐之接触变到短小了，错乱了，或者得戴着反对者的假面具进去。

这后果是在这表面或欲望的心灵中，没有真实底心灵生活，只有一性灵底畸形，与对事物接触之错误接受。这世界的疾病，在于

个人不能寻到他的真实心灵，而这疾病的根本原因，又在于他不能遇到他生活其中的这世界的真实心灵于他之拥抱外物。他试求在此发现有体之真元，权能之真元，知觉底存在之真元，悦乐之真元，却只得到一大聚矛盾底撼触和印象。倘若他能求到那真元呢，则即算在此诸撼触和印象之丛脞中，也会得到那唯一普遍底有体，权能，知觉底存在与悦乐；而似是底矛盾，也将在“真理”的一体与和谐中调协；“真理”在这些接触中是伸向我们的。同时，他也会发现他自己的真心灵，由之而发现他的真自我，因为真心灵是他的自我的代表，而他的自我与世界的自我是一。但这事他作不到，因为有私我底无明，在思惟心中，情感心中，意识中，这回应事物之撼触，不由勇猛全心全意拥抱之，而是由一系前进与退缩，畏慎接近，或迫急奔往，和沉郁或不满意或恐慌或忿怒底退转，一依乎撼触之适意或不适意，慰安或惊扰，使人满足或不使人满足。是欲望心灵，以其对生命之错误接受，乃成了“情味”（rasa），事物中之悦乐的三重误解的原因，以至应当是像成纯粹底真元底有体之喜乐者，不平等地译成了乐、苦、俱非三项。

我们见到，当我们论到“存在之悦乐”于其与世界之关系时，在我们的乐、与苦、与俱非的标准上没有绝对性或真元底有效性，全皆由接受着的知觉性之主观决定，而或苦或乐的程度，可提升到最高点或抑降到最低点，或甚至在其显似底性格上全般消除。乐可化为苦，苦也可化为乐，因为在它们的秘密底真性中，它们是同此一物，却在感觉和情绪上不同地复制出了。俱非，则是表面底欲望心灵，在其心思，感觉，感情，欲求中，对事物之“情味”未尝注意，或者是它的接受与回应之无能，或是它拒绝给与任何表面回应，或者更是它以意志驱迫和压抑或苦或乐，入乎无接受性之中和淡影。在凡此诸场合，所发生的事或是一积极底拒绝，或是一消极底无准

备或无能，不克移译，不克在表面上怎样积极代表出某一事物，仍是潜意识地活动着的。

因为，如我们以心理学底观察和实验得知，潜意识底心思，接受而且记忆一切事物之撼触，为表面心思所忽略的，同然，我们可发现潜意识底心灵，回应这些事物的经验中之真元或情味，为表面底欲望心灵以无味和拂逆而拒斥，或以中性底不受而漠视的。自我知识是不可能的，除非我们出到我们表面存在的后方，这表面存在，徒然是选择性底外表诸经验之一结果，一不完善底播音器，或是一匆遽，薄弱，和段片底翻译，只从我们之为我们者的多量中，传达出极少底一部分，——除非我们进到这后面，将我们的铅测锤探入下心知者中，向超心知者启开我们的自我，以此而知道它们与我们的表面有体的关系。因为我们的生存回旋于这三者间，且在三者中得其全体。我们中间的超心知者，与自我与世界的心灵为一，不为任何现相底殊异性所统治；因此它保有事物之真理与事物之悦乐于它们的富盛中。下心知者[1]，这么称呼，在其自体的那光明头脑我们称为潜意识者中，相反的，不是真占有者而是经验的一工具；实际它非与心灵与世界自我为一，然由其世界经验对之开启。潜意识底心灵，内中知觉事物的情味，于一切接触皆有其平等底悦乐；它亦复知觉表面欲望心灵的价值和标准，在其自体的表面接受苦、乐、俱非三种相应底撼触，但以之皆得其平等底悦乐。换言之，我们内中的真心灵，于一切经验皆得其喜乐，从之集纳气力，快慰，和知识，在其储蓄与丰富中生长。是我们内中的这真心灵，强迫退

① 真下心知者，是一在低下的损减了的知觉性，密近“无心知者”；潜意识者，是一知觉性，大于我们的表面存在。但二者皆属于我们有体的内中境界，我们的表面所不觉识的，因此在我们的普通概念和语言中，二者皆混为一谈。

缩着的欲望心灵忍受对之为痛苦者，甚且在其中寻求且得到一种愉快，强迫它拒斥那对它为可乐者，改变或甚至倒转过它的价值，在无感中等齐事物，或在喜乐中等齐之，即乐于存在的多方。真心灵之为此，是被宇宙者所驱策，以种种经验发展自体，因而在"自然"中生长。否则，倘若我们徒以表面欲望心灵而生活，我们必不能改变或前进，不异于植物或石头，在其不动性上或在其存在之常规中，因为生命不是在表面上知觉底，事物的秘密心灵，至今还没有一种工具，可将生命从其所入生之固定了的狭隘底全程中拯救出来。任欲望心灵自去，它将永远在同是那些常轨上转。

在古代诸派哲学的观念中，苦与乐是不可分离的，有如智识上的真理与虚伪，强能与乏弱，生与死；所以唯一可能底出离，便是全般漠不关心，对世界自我之激动空无反应。但是一较深微底心理学知识指示我们，这观念仅是基于生存的表面事实者，未尝真是竭尽了这问题的许多可能性。可能的，是将真实心灵带到表面上来，以一平等底怀抱一切的"个人性非个人性"底悦乐，代替自私底苦与乐的标准。爱好"自然"的人是这么作了，时当他普遍地欣赏"自然"中的一切事物，不容纳拂逆或畏惧，或徒然是偏好或偏恶；而在他人看来是卑劣，无意味，朴陋和野蛮，可怕和可厌者，他皆看到美。艺术家和诗人也这么作了，时当他们寻求普遍者的"罗萨"，求之自美底情感，或自美的物理线条，或自美的心思形式，或同样自内中底意义与能力，出乎常人之所不顾者，与他欣然以快感而癖好者。知识的寻求者，上帝的爱好者，即随处皆见其爱的对象者，精神底人，智识人士，欲乐人士，爱美人士，皆这么作了，各以他所自有的方式，而且也必然作这个，倘若他们要获得而拥有他们所寻求的"知识"，"美"，"喜乐"，或"神明"。只是在微小底私我于我们寻常为过于强盛之各部分，只是在我们的情感底或身体底喜乐与忧

患，我们的生命的快乐与痛苦中，对之我们内中的欲望心灵为极端乏弱和怯懦者，神圣原则的施行乃变到至为困难，对许多人竟好似不可能，或甚至可骇可怖。于此，私我的无明，从非个人性的原则前退缩了，可是也不甚困难，将其施行到“科学”，“艺术”，甚至到某种不完全底精神生活中，因为在那里，非个人性原则不攻击表面心灵所欣执的欲望，和表面心思所规定的欲望的那些价值，为我们的外表生活所深切关注的。在较自由和较高尚底运动中，所要求于我们的，只是一有限底和特殊化了的平等性与非个人性，皆正当属于知觉性与活动的某一独特原畴，而我们的实际生活之自私底基础固在；在较低下底运动中，我们的生命的整个基础必须换过，庶可留出地盘给非个人性，而这点，欲望心灵以为不可能。

秘在我们内中的真心灵，——是潜意识底，如我们说过，但这名词是生误解的，因为此一当体，不是位于醒觉心思的门槛之下，却是炽明于最内中底情心的庙堂中，外障以一无明底心思，生命，和身体的重帘，不是潜意识底，而是在隐障之后，——这障蔽了的性灵元，便是“神主”的光焰，在我们内中长明，纵使是那浓密底无知觉性，无知于任何内中底精神自我，而阴翳我们的外表性格者，也无由将其熄灭。它是生于“神圣者”的焰光，是“无明”中之辉煌底寓居者，在其内中生长，直到它能将其转向“明”。它是隐匿底“见证者”与“监督者”，藏着的“向导”，是苏格拉底(Socrates)的“灵明”(Daemon)，是神秘人物的内中底光明或内中底声音。它是那长存者，在我们内中生生世世不可磨灭，不为死亡，朽坏，或腐化所触及，是“神圣者”的一星不可坏灭的火花。这不是未生的“自我”或“阿图门”，因为“自我”虽在居临于个人的生存上时，也常是觉识它的普遍性和超上性；然它是它的在“自然”的形式中的代表，是个人的心灵(“智成神我”caitya puruṣa)，支持着心思，生命，和

身体，立于我们内中的心思底，情命底，微妙物理底诸有体之后，观察着，以它们的发展与经验而得益。人内中的这些其他个人权能，这些他的有体之有体，也皆在其真实元体中给障蔽了，但它们发施出暂时底人格，这便组成我们的外表个人性，其结合了的外表作为与格位的外表现相，我们便称之曰我们自己：这最内中底元体，在我们内中立为性灵底“个人”，也发施出一性灵底人格，这便改变，生长，发展，一生又一生；因为这是从生到死又从死到生的旅游者，我们的自然诸部分，皆只是它的多式底更换着的外衣。这性灵体在初只能以心思，生命，和身体，而发生一隐秘底，局部底，和间接底作用，因为是“自然”的这些部分，必须发展，当作它的自我表现的工具，它是以等待它们进化久久受拘禁了。有使命要将“无明”中人，领导至“神圣知觉性”的光明，它收取在“无明”中一切经验的菁华，作为一个核心，心灵在自性中生长之核；其余的它皆化之为将来工具生长的材料，它仍得用的，直到皆准备成为“神圣者”的一光明工具了。是这个秘密性灵元，乃我们内中真实原始底“心知”，较道德论者所构成的通俗底良知更深，因为是这，乃时常指向“真”与“善”与“美”，指向“爱”与“和谐”，以及一切在我们内中为神圣底可能性者，是这长住，直到这些事物皆成为我们的自性之主要需求了。是我们内中的这性灵底人格，乃如花灿发为仙人，圣人，见者；当它达到它的充分气力，它使这有体转向“自我”与“神圣者”之“知识”，转向“至真”，“至善”，“至美”，“爱”与“福乐”，神圣底高处与广原，使我们启对精神底同情，宇宙性，一性之抚触。反之，凡性灵人格薄弱，朴野，或发育不良之处，我们内中的较优美底部分和较优美底运动必缺，或在性格与能力皆差，纵使心思可能是强健而且明亮，生命底情感之心坚，强，且能主宰，生命力量居优势且有成功，身体存在是丰富而且幸运，而且显似为一主宰者和胜利者。如是

则是外表欲望心灵，假底性灵元在统治了，于是我们错认它于性灵底提示与企慕的误译，它的理念与理想，它的欲望与渴求，皆为真底心灵质料，与精神经验的财富了[1]。倘若那秘密底性灵底“个人”能出到前方来，代替欲望心灵，不仅是局部地且自隐障之后，而是公开地全般统治这心思，生命，和身体的外在自性，则这些皆可铸为真者，善者，美者的心灵形像，终于整个自性可转向人生的真目标，至上底胜利，入乎精神存在之上升。

然则好像是，将此性灵元，即我们内中的这真实心灵，发到前方，使之在那里领导和统治，则我们可胜得我们的自然有体之一切圆成，如我们所能寻求的，也可启开“精神”王国的大门了。而且也可推论到，不需要一高超底“真理知觉性”或“超心思”原则的参预，来帮助我们达到神圣格位或神圣圆成了。可是，虽性灵底转化，是我们的生存之全般转化之一必要条件，但它不是为了最大底精神转变所需要的一切。第一，这既是“自然”中的个人心灵，它能启对我们的有体的更神圣底隐秘区域，接受且反映它们的光明与权能与经验，但是另一自上的精神转化是必要的，使我们能保有我们的自我于其宇宙性与超上性中。性灵体在其自身，在某一阶段上，可能满足于创造一真，善，与美的形成，而以之为它的休止处；在更远一阶段，它可能变到被动地隶属于世界自我，为宇宙底存在，知觉性，权能，悦乐的一面镜子，但不是它们的充分参与者或保有者。

[1] “性灵”这名词，在我们的通常语言间，多是用以指这欲望心灵，很少指真性灵体。更疏懈且用于心理学的及其他现相上，属不正常或超正常性格的，其实那些皆牵涉内中心思，内中情命，微妙身体，在我们内中潜在的，皆全然不是性灵的直接作用。甚至还包括那些物质化与非物质化的现相，虽则倘其可以成立，也明明不是心灵作用，不能阐明性灵元的存在或性格。那些皆是一玄秘底微妙物理能力之非常作为，参入事物的粗体的寻常格位中，将其销减到其自体之微妙状态，又再将其组成于粗重物质形态里。

虽在知识，情感，甚至识感的欣赏中，它更近且可惊地结合于宇宙知觉性，然它可能变为纯粹接受性底，被动性底，远离在世间之发生作用与为之主宰。或者，它与宇宙之后的静定自我为一，然内中与世界运动分离，在它的“源头”中失却它的个性，它可能回到那“源头”，而于它的在世间究竟底使命，也将本性引导至其神圣底实践，更没有意志也没有能为了。因为性灵体，是从“自我”，“神圣者”来到“自性”中，它也能从“自性”，由“自我”之玄默与一无上底精神不动性，而回到玄默底“神圣者”。进者，作为“神圣者”永恒底一部分[①]，这部分依“无限者”的法律，是不能从其“神圣底大全”分开的，这部分本身，诚然即是那“大全”，除了在它的前方表相上，在它的前方分别底自我经验中；它可能觉悟到那真实性，投入其中，好像消灭了它的个体存在，或至少是归并了。在我们的无明底“自性”集团中为一小核心，以致在《奥义书》中形容它不大于一拇指，它可能以精神底流注扩大它自体，以情心与思心怀抱此全世界于一亲切底交通或一性中。或者，它可觉识到它的永恒“伴侣”，宁肯永远生活于“他”的当体前，在一不可磨灭的结合与一性中，有如永恒底爱者与永恒底“所爱者”相与，这在一切精神经验中，算是最深浓于美丽与欢乐了。凡此，皆是我们的精神底自我寻求之伟大辉煌底成就了，但不必须是终极与全部圆成；更多的还有可能。

因为，这皆是人中精神底心思之成就；皆是那心思的运动，出乎自体以外，但仍在自体的境界上，而入乎“精神”的光耀里。心思，即使在其最高阶段，远出乎我们今之心理体以外，也仍是在其本性中以分别而作为；它取起“永恒者”的各方面，而处理每一方面有如这是“永恒有体”的全部真理，而在每方面能得到它的圆满成

---

① 见《薄伽梵歌》第十五章，第七颂。

就。甚至它将各方面立为反对者，创造出这些反对者的一整系："神圣者"的"玄默"，与神圣底"机动权能"；不动"大梵"，远离存在，无有功德，与动性"大梵"，有其功德，为存在"主"；"有体"与"变是"；"神圣个人"与非人格性底纯粹"存在"；它于是能自舍离其一，而投入另一，视为存在的唯一常久底"真理"。它能视"个人"为唯一"真实性"，或者视"非人格者"独为真实；它能视"爱者"只是永恒底"爱"之一表现工具，或者视爱只是"爱者"的自我表现；它可看生人为一非人格性底"存在"之人格性底权能，或者看非人格性底存在只是唯一"有体"，"无限底个人"的一境界。它的精神成就，它的趋向无上目标的路程，将循着这些分别路线。但是，在精神底"心思"的这运动以外，有"超心思、真理知觉性"的高等经验；其间这些反对者皆消失了，这些偏见，皆融入于永恒底"有体"之至极底和整体底实践之丰富大全中。是这，乃我们所预想的目标，我们的世间的存在之圆成，由上臻于超心思底"真理知觉性"，及其下降于我们的本性里。性灵底转化，在其升入精神底改变后，便须完成而整体化，加以超越，加以提举，由一超心思底转化，将其提升到上翥的程途之极顶。

甚者，有如在显了底"有体"的其他分别和相反对的诸项间，同样的，在我们的成体的存在中之世界机动性与精神格位，——这两项似相反对，只是由于"无明"，——唯有一超心思底知觉性能力，乃能在其间建立一美满底和谐。在"无明"中，"自然"不将她的心理运动之系统，以秘密底精神自我为中心而结集于其周围，却环绕其代者，私我原则而结集：一相当底私我中心，便成为基础，在其上我们固结了我们的种种经验和关系，在我们生活其中的这世界之复杂底接触，矛盾，二元性，散乱性中。这私我中心，是我们对抗宇宙性者与无限者之安全磐石，我们的保障。但是在我们的精神转

化中，我们必须舍却这保障；私我应当消失，个人发现自体已消融于一浩大底非个人性中，而在这非个人性中，起初没有一有秩序底行为机动之启钥。最寻常底结果是，人是分为两部分了，内中精神部分，外表自然部分；在一部分中，有神圣底实践，安处于一完善底内中自由，但自然底一部分，一仍其旧"自性"的作为而前进，以过去底能力的一机械运动，继续其已传达的冲动力。甚至即算有限底个人，与旧底私我中心底秩序皆已全部消融了，而外表自性，可能成为一似是底散乱之场，虽一切在内中者，皆以"自我"而光明化了。如是，我们在外表变到有惰性，不活泼，为环境和许多力量所推移，却不自动，纵使知觉性在内中已启明；或者，像一个孩子，虽在内中有全满底自我知识；或者，像在思想与冲动皆飘忽不定的人一样，虽在内中极致宁静和严肃；或者，像一粗野和错乱底心灵，虽内里有"精神"的定宁与纯洁。或者，倘若其外表自性有一有秩序底机动能为，这可能是表面底私我作为之继续，为内中有体所见知，却不为其所接受；或者是一心思底机动能为，却未能圆满表现内中底精神实践；因为心思作用与精神格位，不能等量齐能。纵使至佳，自内有一"光明"的直觉指导之处，其表现于机动能为的性质上，必印有心思，生命，和身体的各种不完善处的钤记，是一国君，而大臣无能，一"明"，而表之于"无明"之价值中。唯独"超心思"降临了，并其"真理知识"与"真理意志"之纯全为一体，乃能于内中亦如于外表存在中建立"精神"的和谐；因为唯独是这，乃能全般转换"无明"之价值为"明"之价值。

在我们的性灵体的圆成中，有如在我们的心思与生命诸部分的圆成中，是将其关联到其神圣源头上，关联到其在"无上真实性"中相应底真理上，乃为必要底运动；而且，如于彼，亦于此，是以"超心思"的权能，乃能作到整体完全，一邻近性化为一真切底同一性；

因为是“超心思”乃联系唯“一存在”的高低两半球。在“超心思”中,乃有整体化的“光明”,圆成着的“力量”,入乎无上“阿难陀”的大道。性灵体被那“光明”与“力量”提举,能自结合于其所从来之原始底存在之“悦乐”:克服苦与乐等诸对待,脱出心思,生命,和身体的一切畏惧和退缩,它能将世间生存的接触,重铸于“神圣阿难陀”的型范里。

# 第二十四章　物　质

现在我们有合理底确信了，确然于人生既非一不可解的梦，也不是一不可救的恶却又已化为一苦痛底事实，而是神圣底“大全存在”的一强有力底搏动。我们已略略见到它的基本及其原则，我们仰望它的高度潜能，与究极底神圣发华。但在一切原则之下还有一原则，未经我们充分探讨，即“物质”原则，“生命”立于其上好像在一台上，或者从之外发，形如一多枝之树，自涵藏它的种子生发出来。人的心思，生命，和身体，皆依赖此物理底原则，而且，倘若华发着的“生命”，是“知觉性”出现而入乎“心思”之结果，扩张着，扬起着它自体，寻求它自有的真理于超心思底存在之广大中，可是它也好像是被这身体躯壳和“物质”基础所限制。身体的重要性是明显的；是因为人已发展出或禀赋了一身体和脑经，能接受且为用于一进步底心思底照明，他乃得高出动物。同等的，只能由发展出一身体，或至少一物理工具的功能，能接受且为用于一更高底照

明，他乃可高过他自己，而且不单是在思想上，和在他的内中有体上，亦更是在生命上实践一纯全神圣底人道。否则，或是“生命”的允诺已经取消了，其意义已销归于零，大地上的这生存者，若要实践“真、智、乐”则只能废除自体，蜕除心思，生命，和身体，而还归于纯净底“无极”，或不然，则人不是神圣底工具，那知觉地进步着的权能，使他从一切其他地上存在者显异突出的，有一定命底限度，而且，如他之在事物之前代替了它们，终于会有来代替他而擅有他的遗产者。

诚然，从初身体便好像是心灵的大患，它的连串绊脚石，阻碍它的崖石。所以急进寻求精神成就者，对身体颁布禁令，他的厌憎世界，独取这一世界原则为厌憎的特殊对象，甚于其他一切事物。身体，是他不能承担的黑暗底重负；其坚顽底物质粗重性，便是那魔力，驱迫他进向修士生活而求解脱。为了除却它，他甚至走到那极端，否定它的存在和物质世界的真实性。大多数宗教皆诅咒“物质”，且以拒绝或暂时退处而忍受物质生活，为宗教真理和精神性的实验。古之信仰却不然，较有耐心，更沉着深纯，不为在“铁器时代”重压下的心灵之苦难和热狂底无耐性所触，没有作这可怕的分别；它们认“地”为“母”，认“天”为“父”，对他们同样爱，同等敬。但他们的那些古代神秘，在我们的眼光中幽奥难测。我们，无论我们的事物观是唯物论底或精神底，皆同样满意于将生存问题这不可解的葛底乌斯①的纠结一挥击断，接受人乎永恒福乐中之遁离，或在永恒底灭无或永恒底寂定中之终结。

这诤端，不是真在我们觉悟到我们的精神底可能性时开始的；它始自生命本身之出现，及其奋斗，要建立它的活动，和它的生活

① Gordius之结，人力所不能解，遇亚历山大则挥剑断之。此乃著名希腊故事。

形态的长久聚集，以反对惰性之力，无心知之力，原子的散解之力，皆是在物质原则中大“否定”的纠结。“生命”恒常与“物质”战，而战争的终结，常是好像“生命”失败了，终于那向下到物质原则的堕落，我们称之曰死亡者。这乖戾又以“心思”之出现而深化了；因为“心思”两与“生命”和“物质”有其自有的诤端；它时常与它们的限制斗争，恒常屈服又恒常反抗这一个的粗重与惰性，那一个的热情和苦恼；这战争似乎终于转到，虽不十分确定，转到“心思”的局部底却极耗费底胜利，它征服了，或压下，甚至杀掉生命的贪求，损毁身体的力量，打破身体的平衡，为了一较大底心思活动和一较高底道德生活的缘故。是在这一斗争中，“生命”之无耐性，对身体的厌恶，与从此二者退转，以趋向一纯粹底心思的和道德的生活，皆起了。时若人又觉悟到“心思”之外还有一存在，他将这斗争原则又推到更远了。“心思”，“身体”，和“生命”，皆被贬斥为世界，肉欲，和魔鬼的三位一体。“心思”也被禁拒了，视为我们的一切病苦之源；精神与其工具间宣战了，精神底“寓居者”的胜利，乃求之于退出其狭隘底寓居，拒绝心思，生命，和身体，而敛入其自有的无限性里。世界是一冲突，要解决其种种纠纷，最好是将冲突原则本身，推到其极端底可能性，割断，终竟分离。

但这些胜胜败败皆只是现似底，这解决不是一解决，而是逃避了问题。“生命”实未被“物质”击败；它作了一妥协，用死亡作生命的继续。“心思”，也不真是战胜了“生命”和“物质”，只作出了它的某些潜能性的一不完全底发展，却牺牲了一些其他的，皆与其于生命和身体的较佳的运用之未实现或已拒绝的可能性相联的。个人心灵，未曾征服低等三者，却只拒绝了它们对它的要求，从那工作逃开了，即精神在最初自投入宇宙形式中所从事的工作。这问题继续存在，因为“神圣者”在宇宙中的劳工继续下去，并无任何可满

意的对问题的解决，亦无劳工的任何胜利底成就。因此，由于我们自己的立场既是以“真、智、乐”为始，为中，为终，奋斗与纠争不能是“他”的本体中的永恒底和基本底原则，而且，即因其正本存在，便暗许有一番劳苦，趋向一完善底解决与全般胜利，则我们当求那解决于“生命”真实胜过“物质”，由“生命”之自由且完善运用身体；于“心思”真实胜过“生命”和“物质”，由“心思”之自由且完善运用生命力量与形体；于“精神”真实胜过三者，由知觉底精神，自由且完善占据心思，生命，和身体；在我们所作出的观念上，只有最后这一胜利乃能使其余诸胜利为可能。然则为了我们可看到如何这些克服全然可能或全部可能，我们必须研究出“物质”的真实性，正如追求着基本知识，我们已研究出“心思”，与“心灵”，与“生命”的真实性。

在某种义度下，“物质”是不真实底，而且不存在；那便是说，我们如今对“物质”的知识，理念，和经验，不是它的真理，仅是一独特关系的现相，即我们的诸识，与我们动作于其中的大全存在间之关系的现相。时当“科学”发现“物质”自体消归于“能力”的形式，它已把握了一普遍底基本真理；时当哲学发现“物质”仅存在为对知觉性的实质底现相，而唯一真实性乃“精神”或纯粹知觉底“有体”，它已把握了一更伟大，更完全，又更属基本的真理。但是，问题仍在，为什么“能力”要取“物质”的形式，而不徒是力量通流的形式，或为什么真是“精神”者，要采纳“物质”这现相，而不休止于精神的境界，微末欲望和喜悦里。这，据说是“心思”的工作，或不然，由于“思想”明明不直接创造或甚至见不到事物的物质形式，则这是“识”的工作；识心造出了它似乎见到的形式，而思心便在识心向它呈献的形式上工作。但是，明显的，个人所具有的心思，不是“物质”现相的创造者；土地存在，不能是人类心思的结果，它本身却是

土地存在的结果。倘若我们说，世界只存在于我们自己的心里，我们是表白一非事实，一混乱。因为，物质世界存在于土地上有人类以前，而且，若使人类从地球上消失了，它也会继续存在，或甚至我们的个人心思自泯灭于“无极者”中，它也会继续存在。然则我们当结论到有一宇宙底“心思”①，在宇宙的形式中对我们为下知觉底，或者在其精神中是超知觉底，乃创造了那形式以为其寓居。而且，由于创造者必先于其创造品且超越其创造品，如实这便暗许一超心知底“心思”，以一普泛底“识”为工具，在其自体中创造形式与形式之关系，组成了物质世界的旋律。但这亦不是完全底解答；这告诉我们“物质”是“知觉性”的一创造品，但这没有解释“知觉性”如何而创造“物质”以为其宇宙工事之基础。

倘若我们立刻回到事物的原始原则中，我们可了解的较好。存在，在其活动中是一“知觉底力量”，它以它的力量之工事，呈献于它的知觉性之前，作为它自体的诸多形式。由于“力量”只是唯一存在着的“知觉底有体”之作用，则它的结果不能是旁底什么，除了是那“知觉底有体”的诸多形式；“体质”或“物质”，然则只是“精神”的一形式。“精神”的这形式所擅有的对我们的诸识之现相，是由于“心思”的那分别作用，由之我们能够一致地抽绎出宇宙的全部现相。我们现在知道“生命”是“知觉底力量”之一作用，物质形式皆是其结果；“生命”内在于那些形式中，起初出现为无心知底力

① “心思”，如我们所知，只在一相对底和当作工具的义度下创造；它有结合的无限权能，但是它的创造底动机和形式，皆是自上而来到它：一切创造了的形式，其基础皆在“心思”，“生命”，和“物质”以上的“无极者”中，而在此世界从极微小者起皆代表了，重新构造出了，——很寻常是错误构造出了。它们的根本是在上，它们的枝叶向下，如《黎俱韦陀》所云。我们所说起的超心知底“心思”，倒是可称为“高上心思”，居于“精神”权能的层级系统内，直接依乎超心思底知觉性之一带。

量，发皇那知觉性且引其归于显示而为"心思"，那知觉性即力量的真自体，从不终止其为存在，即算是未显示。我们也知道"心思"是原始底知觉底"知识"或"超心思"的一低等权能，一种权能，对之"生命"当作一工具性底能力而作为；因为，经过"超心思"下降，"知觉性"或"智"(Chit)，自表呈为"心思"，而知觉性的"力量"或"能"(Tapas)，自表呈为"生命"。"心思"，以其从自体在"超心思"中的真实性分离，遂给"生命"以分别现象，而且，又以其更远转入其自体的"生命·力量"中，遂变到在"生命"中为下知觉底，这么便给其物质工事以一无心知底力量的外表相状。所以"物质"的无心知性，惰性，原子底散解，其渊源必皆有在于"心思"的这遍分和自人的作用中，以之我们的宇宙人乎存在者。如"心思"只是"超心思"的一最后作用，在其下降到创造，"生命"是"知觉底力量"的一作用，工作于为"心思"的这下降所造成的"无明"的境况中的，同样的，"物质"，如我们所知者，也只是"知觉底有体"所取的一最后形式，为那工作的结果。"物质"，是唯一"知觉底有体"的体质，这在现相上、自体内中是为一宇宙底"心思"[①]的作用所分化的，——一种分化，是个人底心思重复着且居于其中的，但这不废除也全不损减"精神"之为一体，或"能力"之为一体，或"物质"的真实底一体性。

但是，为什么一不可分的存在，要有此现相上的和实用底分化呢？这是因为"心思"要将多性原则推衍到其极致底能性，而这只能成之于分别性和分化。为了作这事，它必须自降入"生命"，为"多者"创造形式，必须给与"有体"的宇宙原则以一粗重和物质底

① "心思"，在此是用在其极广底义度下，包括一"高上心思"权能之工事，最近于超心思底"真理知觉性"的，亦是"无明"之创造的第一个源泉。

体质的相状，而非一纯粹或微妙底体质的相状。这便是说，它必须给与它以一体质的相状，对“心思”的接触则自呈为一安定之物或对象，在对象之长存底多性中，而不是一体质，对纯粹知觉性的接触则自呈为其自有的永恒底纯粹存在与真实性之物，或对微妙识则为易型范底形式的一原则，能自由表现知觉底有体。心思与其对象之接触，则造成我们所谓识，但在此它应当是一幽暗而外在化了的识，必确然于其所接触者的真实性。然则纯粹体质之降入物质底体质，必然随着“真、智、乐”之经过“超心思”而降入心思和生命。这是作出有体之多性的意志所必须有的结果，而从多个知觉性的分别中心对事物的一觉识，乃这低等底存在经验之第一方法。设若我们回到万事万物的精神基本，则体质在其究极纯粹性中，销归于纯粹底知觉有体，自体存在，以同一性而自体觉识，但还未将其知觉性转对自体，以之为对象。“超心思”则保存这由同一性之自我觉识，当作它的自我知识的质料和自我创造的光明，但是为了那创造，以“有体”呈献于它自体，当作“主体・客体”，为一且为多，属于它自有的自动知觉性。“有体”当作对象，在那里是摄持于一至上知识中，它能以通彻作用，双见其为认识的一对象，在自体内中，和主观地见到即它自体，但是也同时能以了别作用，映射之为认识的一对象（或多个对象），在其知觉性的圆周以内，非异于自体，为自体的部分，然是离开其自体的一部分（或多部分），——这便是说，离开了视见的中心，其中“有体”自集中为“知者”，“见证”，或“神我”的。我们已见到由这了别着的知觉性，遂起“心思”的运动，那种运动，以之个人知者，视他自己的普遍有体的一形式仿佛不是他；但在神圣底“心思”中，随即或竟是同时有另一运动，或即是同此一运动的反面，即一结合作用，救治这现相底分化，阻止其须臾对知者变到单是真实。这知觉底结合作用，便是那另外在分

别着的“心思”中，顽钝地，无知地，十分外在地表呈为分别了的有体和各别对象间之知觉性中的接触，而在我们，这在分别了的知觉性中之接触，初原为识的原则所代表。在识的这基础上，在隶属于分化的结合的这接触上，思想心思的作用乃自建立，且准备回转到一高等结合原则，其中分化乃隶属于统一而成为次要。于是体质，如我们所知者，物质底体质，乃是那形式，其中“心思”由识而生作用，乃接触那“知觉底有体”，它自体即是其知识的一运动的那“知觉底有体”。

但是，以其本性，“心思”趋于知道且识得知觉底有体之体质，不在其统一或全体性中，而是以分别原则。它见之好像是在无限微小底点上，它将其联合，以之而达到一全体性，而宇宙底“心思”便自体投入这些观点和联合中，居于其中。既如是居于其中，以其内在底力量当作“真实理念”的助理而能创造，为其自性所役，要将其一切知见化为生命的能力，正如“大全存在者”，化“他”的一切自我方面为“他”的能创造底知觉性“力量”，宇宙底“心思”，便将这些它的对宇宙存在的多个观点，化为宇宙“生命”的各个立场；它在“物质”中化之为原子底有体的形式，充之以能形成它们的生命，而为实现此形成的心思和意志所统治。同时，他这么形成的原子底存在，必然以其有体的真本律则，趋于自相联合，聚积；而每个这种聚积，亦复充满了能形成的隐藏着的生命，以及实现它们的隐藏着的心思和意志，便负戴了一分别了的个体存在之假说。每个这样的个体对象或存在，一按其内中的心思之或晦或明，或显或隐，为其机械底力量私我所支持，其间“是为意志”是暗默而被拘禁了，然不因此而减其强能，或为其自我觉识底心思私我所支持，其间“是为意志”是解放了，知觉底，分别地活跃。

如是，非任何永恒底与原始底“物质”之永恒底和原始底律则，

而是宇宙底“心思”的自性与作用，乃原子底存在之原因。“物质”是一创造品，为了它的创造，便需要“无限者”的无限微小者，一极尽底小化，以作起点或基础。以太，可能且真是存在为一不可触知底，几乎是精神底“物质”的支持了，但当作一现相，至少对于我们现在的知识，它似乎不是在物质上可发现的。更分化可见底聚积，或形式底原子为真元底原子，将其破分为最极微细底有体之尘，我们仍当达到某种至竟底原子底存在，也许不稳定，但常是在力量的永恒川流中重新组成其自体，因为形成它们的“心思”与“生命”的性格的缘故，在现相上如此，而不能达到一简单非原子底引伸，不能有内容的。体质的非原子底引伸，引伸而非一聚积，异乎以空间的分配而同存并在，皆是纯粹存在，纯粹体质的真实性；它们皆是“超心思”的一知识，其机动能性的一原则，而不是分化着的“心思”之一创造性底概念，虽“心思”在其工事之后能觉识它们。它们皆是承托于“物质”之下的真实性，不是我们所称为“物质”的这现相。“心思”，“生命”，“物质”本身，可能与那纯粹存在和知觉底引伸在其静定底真实性中为一，但不能以那一性在它们的动力底作用，自我知见，与自我形成中活动。

因此，我们达到“物质”的这真理，即有一有体之形成底自我引伸，在宇宙间成就其自体为体质或知觉性的对象，且为宇宙底“心思”与“生命”在其创造底作用中，以原子底分化和聚积代表着的，为我们所称为“物质”者。但是这“物质”，如同“心思”和“生命”一样，仍是“有体”或“大梵”在其自我创造底作用中。它是知觉底“有体”的力量之一形式，一“心思”所给予，“生命”所实现的形式。它在内中包含了知觉性为它自有的真实性，然对它自体隐匿了，内转了，凝敛于它自体的自我形成中，因此自我遗忘。而且，不论对我们好似如何粗朴且空无意义，它对隐藏于它内中的知觉性之秘密

经验，仍然是有体之悦乐，以自体呈于这秘密知觉性，当作感觉的对象，以诱致那隐藏了的神主出离其秘密处。“有体”显示为体质，“有体”之力量铸为形式，铸为秘密自我知觉性之一成为形像的自我代表，悦乐自奉献于其自体的知觉性当作对象，——这除是“真、智、乐”还是什么？“物质”是“真、智、乐”对“他”自己的心思经验，代表为客观底知识，作用，和存在的悦乐之一形式底基础。

# 第二十五章　物质之结

倘若我们所达到的结论是正确的，——在我们所经营的材料上也没有其他可能底结论，——则"精神"与"物质"间的严格区分，为实际经验和长久底心思习惯所造成者，已不复有任何基本底真实性。世界是一分殊化了的一统，一多方底一性，不是永恒底乖互间要时常妥协的试行，不是不可调和的反对者间之长存底争斗。一不可移易的一性，生起无限底变换，乃是它的基础和发端；在似是底分立与斗争的后面，作恒常底调和，结合一切可能底差异，为了在一秘密底"知觉性"与"意志"中的诸多浩大目的，——这"知觉性"与"意志"，永远是一，且是其自有的一切复杂作用的主宰，——似乎是其中间一段的真实性格；因此我们必然假定出现着的"意志"与"知觉性"之圆成，和一胜利底和谐，必然是其终结。体质是它自体的形式，它于此有为，而在那体质倘若"物质"是其一端呢，"精神"便是其另一端。此二者是一："精神"便是那我们识为"物

质”者的心灵和真实性;“物质”便是那我们证验为“精神”者之一形式和身体。

当然,其间有一浩大底实际分别,世界存在的整个不可判分的一系统,和永是上升的各程度,皆建立其上。体质,我们已说,是知觉底存在,对识自呈为对象,致使在不论什么建立了的识的关系之基本上,世界形成与宇宙进展的工作可以前进。但是不必须仅有一基本,仅一基本底关系原则,不变地创出在识与体质之间;相反的,有一上升和发展着的系统。我们觉识另一体质,纯粹心思工作其间,以之为其自然底中介物,这比较我们的身体诸识所能认为任何物之为“物质”者,远过微妙,更加有伸缩进退,更加可型范搏捏。我们能说起心思的一体质,因为我们觉识到一较微妙底中介物,形式由之而起,作用以之而生;我们也能说起纯粹底机动生命能力的体质,异于物质底体质之最微妙底形式及其力量波流,在物理上为可识的。“精神”本身,便是有体之纯粹体质,不复是自呈于身体底,情命底或心思底识前为一对相,而是自呈于一纯粹精神底知见知识之光明前,其中主体化为其自体的客体,便是说,其中那“无时间者”和“无空间者”,在一纯粹是精神底自为概念的自我引伸中,觉识其自体为一切存在之基本和原始材料。出此基础以外,主体与客体间的一切知觉底辨别皆泯,消失于一绝对底同一性中,在那里我们不复能说起“体质”。

因此,这是一纯粹概念底分别,——是精神上而不是心思上为概念底分别,——终于一实际底殊异,创造了从“精神”经过“心思”至于“物质”下降,又从“物质”经过“心思”至于“精神”上升这一系统。但是真实底一性从来未尝被废除,而且,时若我们回到事物的原始底和整体底观念,我们见到它从来未真实被减少或损伤,甚至在“物质”的最粗重底密度中也如此。“大梵”不独是宇宙的原因、

与支持着它的权能、与寓居它内中的原则，他亦复是它的材料，它的唯一材料。“物质”亦是“大梵”，不是非“大梵”或异乎“大梵”的什么。诚然，倘若“物质”从“精神”离绝，这不会是如此；但如我们所见，“物质”是神圣底“存在”的一最后底形式和客体底一方面，有“神圣者”的一切常在其内中亦在其后。如同这似是粗朴和惰性底“物质”，是遍在，且常充满了“生命”的一雄强底机动能力；如同这机动底然似是无知觉底“生命”，在内中分泌出一永是工作着而非显了底“心思”，其秘密活动便是显了底能力；如同这无明底，未启明而摸索着的“心思”在活身体中，是为其自体的真实自我、“超心思”、所支持，臣属似的被领导；如“超心思”亦平等在于未经心思化的“物质”中，如是，一切“物质”，亦如一切“生命”，“心思”与“超心思”，皆只是“大梵”，“永恒者”，“精神”，“真、智、乐”的各个形态，“他”不但内居于此一切中，且即是此一切，虽没有这任何一个是“他”的绝对体。

但是，仍然有此概念底分别和实际底殊异，在那中间，纵使“物质”不与“精神”隔绝，也似乎是实际上决定割离了，它是那么不同，在它的律则上甚至又那么相反，物质生活似乎是一切精神存在之否定，以致将其废弃，乃像是唯一出乎这困难的唯一简捷办法，——无疑，这也真是；但一捷径或任何断割不是解决。但是，在那里，困难症结无疑仍在“物质”中；那里起阻碍：因为以“物质”之故，“生命”乃成粗重，受了限制，遭受死亡与痛苦；以“物质”之故，“心思”乃甚于半盲，它的羽翼被剪去了，它的足被系于一窄狭底栖木，其身乃不能飞翔于上方广大自由之空间，为它所知觉的。因此那除外底精神寻求者，从他的观点是有正当理由的，倘若他厌恶“物质”的泥泞，遭“生命”的动物性底粗重性之反叛，或不耐“心思”的自加拘禁的狭隘和向下的视见，遂决定舍离这一切，以无为与寂

默回到"精神"的不可动摇的自由中。但那不是唯一观点。我们也无须因其被崇重,或其以黄金底和辉煌底例证而受褒荣,遂以之为整个底和究极底智慧。毋宁是,先从热情和反叛下解放我们自己,且让我们看看宇宙的这神圣秩序的意义是什么;至若关于"物质"否定"精神"这一大纠结和羁绊,让我们且寻出它的线索,一股一股擘开,解散它,用一解决,而不是以暴力将其一下割断。我们当牒出困难,首先说明反对,全般地,深刻地,倘若必不得已,宁肯夸大而不减小,其次乃求个结论。

于是,第一,"物质"呈似"精神"的基本反对便是这:它是"无明"原则的极点。在此,"知觉性"已自失且自忘于其工作的一形式中,有如一人在极度底凝注中,可能不单是忘记了他是谁,亦且全然忘却了他的存在,暂时变到只是所作下的工作,和正作之的力量。自体光明底"精神",在力量的一切工事后无限地觉知它自体,且为其工事的主宰者,在此似乎是消失了,全然未尝有;"他"也许在什么地方,但在此,"他"似乎只留下一粗朴底无心知底物质"力量",永是创造着,消灭着而不自知,不知创造着什么,或为什么竟全然创作,或为什么又毁灭它所尝创造的:它不知,因为它没有思心,它不顾念,因为它没有情心。又倘若那甚至不是物质世界的如实真理,倘若在此全部虚伪现相之后有一"心思",一"意志",还有个什么大于"心思"或心思底"意志"者,它也是这物质世界自身所呈的黑暗底影像,对出自其黑夜的知觉性呈似为一真理;又倘若这不是真理而是一个谎,则也是一最有效用底谎,因为它决定我们的现相底存在的情形,包围我们的一切企慕和努力。

因为这是一非常可怪底事,物质世界的残忍可怖底奇迹,从这"无心思"中出现一心思或多个心思,而它们自己在无力地奋斗向光明,在各个则无助,在自卫时它们联合起它们的软弱力量于一巨

大“无明”即世界的律则中，乃不是那么无助。从这无情底“无心知性”中，且在其严酷底法律权威之下，情心生起了，它们企慕着，受苦，流血，在这铁的存在之盲目底无感底凶恶压力之下，一种凶恶，将它的法律强施于它们，在它们的感觉性中变到有感觉了，残忍，暴猛，可怕。然究竟在一切现相之后，这似是底神秘究竟是什么呢？我们能见到这是忘失了自体的“知觉性”再回到它自体，从它的巨大底自忘性出现，迟缓地，苦痛地，有如一“生命”之将是有感觉，半半有感觉，朦胧有感觉，全般有感觉，终于要奋斗到多于有感觉，它要再是神圣地自我觉知，为自由，为无限，为永生。但是，它是在为这一切的反对者之一法律下，在“物质”的条件下向此作去，便是说，逆着“无明”之把持前进。它所必遵循之运动，它所当利用之工具，皆为这粗朴且分化了的“物质”所规定，所给它制造的，在它的每一步上加它以无明和限制。

第二个“物质”呈似“精神”的基本反对便是这：它是拘束于机械“法律”的极致，而且是一庞大底“惰性”，反对一切自求解放者。不是“物质”本身为惰性底；毋宁它是一无限底动，一不可思议之力，一无边底作用，其弘大底运动皆恒常为我们所惊叹。然“精神”是自由底，为其自体及其工作的主宰，不被它们拘束，为法律的制作者而不是其服属者，而此巨大“物质”却是被一固定了的和机械底“法律”所严厉约束，这是外加于它的，这是它所不了解也未尝想象的，它无心知地像机器一样按之作去，不知道是谁创造了它，经过了什么程序，为了什么目的。而且，时当“生命”醒觉了，要将自体加到身体形式和物质力量上，要随自体的意志且为了自体的需要而利用一切事物，时当“心思”醒觉了，要求知道自体是谁，是为何，是如何，以及一切事物，尤其是要利用自体的知识，以其自体较自由底法律和自体指导着的作为，加到事物上，则物质底“自然”也

似乎屈服，甚至赞同和佐助，虽则经过了一番斗争，似不愿意，也只到一相当限度。但在那限度以外，它便呈出一顽强底惰性了，一阻碍，否定，甚至劝诱“生命”和“心思”不能再远去了，不能追逐其局部胜利至于尽头。“生命”致力于扩大且延长其自体，也胜利了；但时当其寻求究极底广大与永生，它便遇到“物质”的铁底阻碍，发现它自体为狭小与死亡所拘束。“心思”求佐助生命，且圆成它自体的冲动，要怀抱一切知识，变为全光明，占有真理且是为真理，行施爱与喜乐且是为爱与喜乐；但常是有物质底生命本能之越轶和错误和粗重性，且有物理底识和身体工具之否定和阻碍。错误永是追随知识，黑暗是它的光明的不可分离的伴侣和背景；真理是成功地寻到了，却是一经把握时，它已不是真理，探寻仍当继续；爱是在的，但它不能满足自体，喜乐是在的，但它不能辩正自体，而且它们每个皆拖着像它自体的锁链，投出像它自体的阴影，拖着和投出其自体的反对者，忿怒与憎恨与冷漠，厌腻与忧悲与苦恼。“物质”用以反应“心思”与“生命”之要求的惰性，阻止对“无明”之克服，和对粗朴底“力量”即“无明”之权能的胜利。

而且，时若我们求知道为什么这是这样，我们见到这惰性与阻碍的成功，是由于“物质”的第三个权能；因为“物质”呈似“精神”的第三个基本反对便是这：它是分化与斗争的原则之极点。诚然在真实性上是不可分，可分性乃其作为之整个基础，它似乎永被禁止与此基础相离；因为它仅有的两个结合方法是：或则为诸多单元之聚积，或则是一同化作用，这便包括一单元为另一单元所毁灭。这两个结合方法，皆是永恒底分化的一表呈，由于虽是第一法，也不怎样是结合着而甚是联合着，且以其正本原则，便容许分解和消散的恒常底可能性，因此也属至竟底必需性。两个方法皆安立于死亡上，一为生命的手段，另一为条件。两者皆预先设定分化了的诸

单位间的一恒常底斗争，当作世界存在的条件，每个奋力保持自体，维持它的联合，强迫或毁灭凡抵抗它者，吸收和吞并其他者以为粮食，但它自体却要反抗且逃避压迫，毁灭，和并吞的同化作用。时当生命原则将其活动显示于“物质”中，它在那里得到只是它的一切活动的这一基础，它被迫而屈服于其羁轭；它必得接受死亡，欲望，与范限之律则，也得接受那恒常底奋斗，以吞并，占有，统制，如我们所见为“生命”的第一方面者。又时当心思原则显示于“物质”中，则它必须从它所工作的型范和材料上，接受同一范限原则，寻求而无稳定获得，接受它的所得、与它的工作之组成成份的同一恒常联合与散解，以致人，这心思底有体，所获得的知识，似乎永不能是究竟，或无有疑惑与否定，而他的一切劳动，似乎被判决要回旋于正动与反动，成作又毁坏之一旋律中，运转于创作与短期保存与长期毁灭之循环中，而无定准底和确实底进步。

尤其最不幸的是，“物质”的无明，惰性，和分化，在出现于其中的情命底和心思底存在上强加以痛苦与患难的律则，以及其不满于分化，惰性，与无明的格位之不安。诚然，无明也不会带来什么不满的痛苦，倘若心思知觉性是全般冥昧，倘若它可安然止于某些习惯的螺壳中，不觉识其自体之愚昧，也不觉识其生活周遭的知觉性与知识之无边大海；但恰恰是在“物质”中显出的知觉性对此觉醒了，第一，觉悟到它对它所生活其中的世界之无知，它应当知道且主宰之然后能快乐。第二，觉悟到这知识之究竟无生育且有范限，觉悟到其所带来的权能与快乐是微弱且不稳定，更觉悟到有一无限底知觉性，知识，与真有体，唯独在其中能得到一胜利底无限幸福的。其次，惰性的阻碍也不会带来什么不安和不满，倘若显出于“物质”中的情命底知性纯属惰性，倘若它以它自体的半心知底有限底存在而自满足了，而不觉识那无限底权能与永生底存在，它

当作其一部分而生活却又与之相离的，或者，倘若它内中原来没有什么驱策它，作努力而真参与那无限性与永生性。但这恰恰是一切生命从头便被驱策去感觉和去寻求的，即它之不稳定性，以及求生存，求自我保存的需要和奋斗；终于它觉悟到它的存在之范限，开始感到那迫促，趋向广大与久长，趋向无限者与永恒者。

于是，时若在人中生命变到完全自我知觉了，这不可免的斗争和努力和企慕皆达到极顶，而世界的痛苦与乖戾，终于变到太敏锐地可感到，不能安然忍受了。人可一长时期满足于他的范限而自安，或者将他的奋斗限制于他所能制胜他所居的这世界之处，以他的进步底知识的一些心思底和物理底胜利，胜过世界的无心知底固定性，以他的微小底，集中了的知觉底意志和权能，胜过世界的为惰性所移的巨大力量，如是而自安了。但是在此，亦然，他也遇到了范限，发现他所能作成的最伟大底结果，也微弱而不概括，他不得不望到外方了。有限者不能永是仍其满足的，长时若它知觉到或有一有限者比它伟大，或在自体以外犹有一无限者，它仍能向往的。又倘若有限者竟如是而满足了，然似是有限底有体之感觉自己真是一无限者，或仅是感觉内中有一无限者的当体，或其冲动与激扰，则他永不会满足了，直到二者已经调和，直到那为他所占有，他又为那所占有，到无论何种程度或在无论何种情态下。人，是这么一个似是有限底无限，必不免终于要寻求“无限者”。他是大地的第一个儿子，朦胧觉识他内中的上帝，觉识他的永生性，或他的永生性的需要，这知识便是一鞭策，驱着他，是钉杀他的十字架，直到他能化之为一无限底光明，与喜乐，与权能的渊源。

这进步底发展，神圣“知觉性”与“力量”，“知识”与“意志”，自失于“物质”的无明与惰性中者，增进显示，这可以成为一快乐底发华，从喜乐进到更大底喜乐，终且至于无限底喜乐，倘若没有“物

质”从之而起的严格底分别原则。个人闭置于他自己的分别底和有限底心思，生命，和身体的私人底知觉性里，便阻止了否则是我们的发展之自然律则者。它将吸引与拒绝，守与攻，不和与痛苦的律则引进到身体。因为每个身体，既是一有限底知觉力量，便感觉到它自体是呈露于其他这样底有限知觉力量或普遍力量的攻击，冲打，猛力接触之前，而且，在凡它感到自身被侵袭之处，或不能调和那来触与接受的知觉性，它便感到不安和痛苦，被吸引或被拒绝，应当保卫它自体或进攻；它时常被迫去遭受它所不愿或所不能遭受的痛苦。分化原则，又将同样底反应，及其忧与喜，爱与憎，压抑与抵制种种高等价值，引到情感心和意识心中，一皆铸为欲望的节目，又由欲望化为紧张和努力，由此紧张，遂造成力量之过多与不足，无能，得意与失望，占有与退让的旋律，一恒常底斗争与冲突与不安。而引进到心思整个的，应该是一神圣律则，即较狭小底真理流入较伟大底真理，较微弱底光明融入较广大底光明，低等意志归顺高等转化着的意志，小小底满足进向较高贵且更完全底满足，它却引进了相似底对称底二元，真理为错误所随从，光明被黑暗所追逐，权能继之以乏弱，追求与达到的喜乐，踵之以拒违与不满于所达者之痛苦；心思取起了它自体的苦楚，一并取起身体和生命的苦楚，觉识到了我们的自然有体的三重缺陷和不足。凡此一切，其意义是对“阿难陀”之否定，对“真、智、乐”的三位一体之不然，因此，倘若这否定不可超越呢，便是存在之虚无；因为存在自投放于知觉性与力量之活动中，则必寻求那运动非徒为了运动自体，而是为了活动中的满足，倘若在活动中无真实满足可得，则显然应将其抛弃，认为终竟唐劳，是一大错误，自我成体的“精神”之一昏瞀。

这便是世界的悲观论的整个基础，——是乐观论底，可能是，于彼方的诸界诸世界则然，至若于此尘世生命，于心思底人在他与

物质世界的交接之命运，则是悲观的。因为这肯定：物质底存在之真本性既是分别，而且身体中的心思的真种子亦是自我范限，无明，与自私，则在世间寻求精神的满足，或为了世界活动而求一结果，与神圣目的和极诣，乃是虚妄和欺骗；只在"精神"的天上，不是在世间，或只在"精神"的真正寂静中，而不在其现相底活动里，我们方能重新结合存在与知觉性于神圣底自我悦乐上。"无限者"唯独以拒绝在有限者中寻到它自体的尝试，以为是一谬误和错着，然后能恢复它自体。心思底知觉性之在物质世界中出现，也未尝带来一神圣圆成的任何允诺。因为分别原则非有当于"物质"，原自属于"心思"；"物质"只是"心思"的一幻相，"心思"将其自体的分别和无明的规律带到它中间。因此"心思"在这幻相中只能发现它自体；它只能游移于它所创造的分别了的存在之三项间：它在那里寻不到"精神"的一体，或精神底存在之真理。

于今这是真的，"物质"中的分别原则，只能是分别了的"心思"的一创作，"心思"之下降于物质存在中者；因为那物质底存在，没有自我有体，不是原始现相，只是一形式，为一分化一切的"生命"力量所创造的；"生命"力量作出一分化一切的"心思"的概念。由作出有体加到"物质"的分化，惰性，与无明的这些现相中，分化着的"心思"已自失且自囚于其自体建筑的堡垒中之一窟室里，为它自体所铸造的锁链所束缚。而且，倘若这是真的，即分化着的"心思"，乃创造的第一原则，那么，它必定也是在创造中可能的最后臻至，而心思底有体，空劳于与"生命"和"物质"奋斗，克服它们只是为它们所克服，永远在一无结果的圆环上旋转，乃必是宇宙存在的最后和最高一语了。但是这种后果不会有，倘若，相反的，是永生且无限底"精神"，隐障了它自体，在物质底体质的厚重袍服下，在那里以"超心思"的无上创造权能而工作，容许"心思"的分别，与最

低底或物质底原则之统治，只将其当作最初条件，以作“多”中之“一”的某一进化活动。倘若，换句话说，不仅是一心思底有体，已隐藏于宇宙万有的形式中，而是无限底“有体”，“知识”，“意志”，从“物质”初出现为“生命”，次出现为“心思”，仍有其余尚未启露，则知觉性之出现自似是“无心知者”，必另有更完全底项目；出现一超心思底精神有体，以比分别着的“心思”的律则更高底律则，加到他的心思底，情命底，身体底工事上，不复是不可能了。相反的，这倒是宇宙存在的本性之自然底和必有底结论。

这么一个超心思底有体，如我们所见，将解放心思，从它的分别了的存在的结子解下来，且运用心思的个体化作用，只当作怀抱一切的“超心思”之一有用底副作用；他也将解放生命，从它的分别了的存在之结子解下来，且运用生命的个体化作用，只当作那唯一“知觉底力量”的一有用底副作用，当其在一分殊化了的一体性中圆成它的有体与喜乐。是否有何理由呢，为什么他不也解放这身体底存在，从现在的死亡，分化，和互相吞并的律则下解放出来，且运用身体的个体化作用，只当作那独一底神圣底“知觉底存在”的一有用底副属一项，使为用于“无限者”在有限者中之喜乐呢？或者，为什么这精神不应是自由，在皇华地占有了形式后，虽在更换他的“物质”的袍服，也是知觉地永生，在一隶属于一体与爱与美的世界中保有他的自我悦乐呢？而且，倘若人是大地底存在之居民，由他而那从心思者到超心思者的转化终于可成办了，是否他可能发展出，有如一神圣心思和一神圣生命，还有一神圣身体呢？或者，倘若这话对我们于人类潜能性的今之有限概念似乎是太可惊，在他的真有体，及其光明与喜乐与权能的他的发展中，他可否能达到心思与生命与身体的一神圣底运用，以此而“精神”之降入形式，当同时是人道地和神圣地得到辩正了呢？

唯一事之可阻碍那究极底世间底可能者，便是，倘若我们现在对于“物质”及其律则的观念，代表着识感与体质间，“神圣者”当作知者，与“神圣者”当作对象间的唯独可能底关系，或者，倘若其他关系亦有可能，然在这世间也不在任何门道下可能，而应当求之于存在的高等诸界。在那场合，则是在彼方底天国，我们乃当寻求我们的全部神圣圆成，如诸多宗教所确立的，而它们的另一立说，说上帝的王国或至善者的王国，建立在地球上者，则可搁置一边，视为谬论。在此世，我们只能追求或达到一内中底准备或胜利，而且，既已解放了内中的心灵与心思与生命，则当从这未征服且不可征服的物质原则转开，从这未重生且顽不可化的土地转开，到他处去寻求我们的神圣体质。虽然，没有理由为什么我们应当接受这范限着的结论。甚为确然的，即算在“物质”本身也有其他境地；无疑，有一体质的神圣等级之上升的系统；有那可能性，物质底有体变化其自体，由于接受一高于它自有的律则之律则，然仍是它所自有的，因为这常在它自体的秘密处，潜在而且潜能。

# 第二十六章　体质上升的系统

倘若我们考虑最能向我们代表"物质"的物质性的是什么，则我们当见到这是它的固体性，可触性，对"识"的撼触增加着抵抗，坚强底反应诸方面。体质似乎更真属物质，更真实，如其成比例向我们呈似一固体底抵抗，又由那抵抗呈似一可识知的形式之耐久性，我们的知觉可安立其上的；如其为更微妙，较少浓密底抵抗性，较少能经久为识所摄持，则成比例它对我们现为较少是物质底。我们寻常底知觉性对"物质"的这态度，是"物质"之所以创造了的原本目的之象征。体质度到物质底格位，原是使它可向必与它交接的知觉性，呈似经久底，可坚固摄持的形象，于是"心思"乃能安立其上，且能以之为其工事的基础，于是"生命"乃能操持至少是一相对底确然底永久性，在它工作其上的形式里。所以在古系《韦陀》学说的公式中，"土地"，较属固体状态的体质之一典型，被认为物质原则的象征名词。亦是因此，撼触或接触，在我们是"识"的真

元底基础；其他一切生理诸识，味，香，声，色诸识，皆基于一系只加微妙和间接底能识者与所识者间之接触。同等的，在《数论》的区分中，有从“以太”到“地大”的五原素位，我们见到它们的特性是一恒常底进程，从甚微妙者进到非甚微妙者，以致在顶端，则是以太底微妙震动，而在基本，则是土地底或固体底原素状态之较粗重底密度。因此“物质”是我们所知的最后一阶段，在纯粹体质进步到宇宙关系的一基本的进程中的，而此宇宙关系上的第一名词，当不是精神而是形式，形式之在其集中，抵抗，耐久底粗重形像，相互不能涉入性之最极可能底发展里，——辨别，分离，和分化的极点。这便是物质世界的原旨和性格；是已完成的可分性之公式。

进者，倘若有，如在事物的性质上也必有，一上升着的系统，在从“物质”到“精神”的体质的层级上，则这必标志以一些特著属于物理原则的能量之一进步底微小化，和反对方面的特性之一进步底增大化，终于引到纯粹精神底自我引伸的公式上。这便是说，它们必标志以少而愈少底在形式上的束缚，多而愈多底体质与力量的微妙性，伸缩性，多而愈多底互相混融、互相涉入的作用，多而愈多底同化权能，互易权能，变换，变化，一统的权能。从形式的经久性脱开，我们乃接近真元的永恒性；从我们在物理底“物质”之固执底分别和抵抗中之定止退出，我们乃接近在“精神”的无限性，统一性，与不可分性中之最高神圣定止。在粗重体质与纯粹精神体质间，这必然是基本底对反。在“物质”中，“智”或“知觉底力量”只是增上地自加聚积，以抵抗且反对同一“知觉底力量”之其他诸聚积；在“精神”的体质中，纯粹知觉性在它于自体的意识中自由地像成它自体，以一真元底不可分性，与一恒常底统一着的互易，为它自有的“力量”之甚至最纷歧底活动的基本公式。在此两极间，有一无限底等分之可能性。

这些考虑变到非常重要了，时当我们计较到已圆成的人类心灵之神圣生命和神圣心思，与我们实际寓居其中的这甚是粗重，似是不神圣底身体，或物理表型间之关系。那表型乃识与体质间之某种固定关系之结果，物质世界由之而起。但这关系不是唯一可能底关系，那表型也不是唯一可能底表型。生命和心思，可自显于对体质之另一种关系中，可作成不同底物理规律，其他更大底习惯，甚至作出一不同底身体体质，而有识的一更自由底动作，生命的一更自由底动作，心思的一更自由底动作。死亡，分化，同此一知觉底生命力量之聚于形体中者之互相抵抗与排除，皆是我们物理底存在之公式；诸识的活动的狭隘范围，生命工事之决定于境地，久长，和权能之一小圈子里，心思的幽滞，蹇跛底运动，破碎且受拘束的功能，皆是那公式之表现于动物身体中者强加于高等原则之羁轭。但这些事物，皆不是宇宙"自然"唯独可能底旋律。还有高上底境界，还有高等世界，而且，若使这些的律则，能以人的进步，且以我们的体质从其现在的缺陷怎样解放了，加到我们的有体的这有感觉底形式和工具上，则可能甚至在此世间，有神圣底心思与识的物理底工事，在人类躯壳中，有神圣生命的物理工事，甚至在地球上还有进化，进化为一个什么我们可称之为神圣底人类身体者。有一日人的身体也可至于变形；"地母"在我们内中，也可显出她的神性。

即算在物理宇宙的公式内，在"物质"等级上也有一上升着的系统，从甚浓密者引到较少浓密者，从较少微妙者引到更深微妙者。我们若达到了那系统的最高一项，物质底体质或"力量"的形成之最极底超以太底微妙性，在那以外更何有呢？不是一"空"，不是无有；因为没有这么一个事物为绝对底空，或真实底无有，我们用那名词称之者，简单是个什么事物，出乎我们的识的摄持以外，

我们的心思，或我们的最微妙底知觉性的摄持以外者。说那以外无有，不是真的，说某种“物质”的以太体质乃永恒底起始，也不是。因为我们知道“物质”和物质底“力量”，皆只是一纯粹底“体质”和纯粹底“力量”之一最后底结果，其中知觉性是光明地自我觉识且自我保有，而不是像在“物质”中自失于一无心知底睡眠和惯性底动作中。然则在此物质底体质与那纯粹底体质之间，有的是什么呢？因为我们不是从此一跃至彼，我们不是一下从无心知者透入绝对知觉性。然则必是有且已是有一些格度，介乎无心知底体质与究极底自我知觉底自我引伸之间，如在“物质”原则与“精神”原则之间。

凡全然探测过这些深处的人，皆同意且证明这事实，即有一系微妙而又更加微妙底形成，脱离且出乎物质世界的表型以外。不太深入对于我们如今的探讨为太幽奥和困难的事物，我们可说，依于这我们所取为基础的系统，这些体质之阶层，在其形成系统的这重要一方面，可见到与“物质”，“生命”，“心思”，“超心思”之上升的系统相应，也与那“真、智、乐”之高等神圣底三位一体相应。换句话说，我们发现体质在其上升中，自基于这些原则的每一个，相续地将自体作为一特著底乘器，为了每个在上升的系统中之为主底宇宙底自我表现。

在此物质世界中，每事皆是建立于物质底体质的公式上。“识”，“生命”，“思想”，皆自建于古人所谓“土地权能”上，从之出发，服从其法律，将它们的工事，适应于这基本原则，以其可能性而自限，而且，倘若它们要发展其他的呢，虽在那发展中也当顾计这原始公式，它的目的，它的对神圣进化的要求。识，以身体工具而工作；生命，以一生理底神经系统与生命器官；心思，则当以其工事建立于身体基本上，且运用一物质底工具，虽是其纯粹心思底工

事，也当取如此得来纪录为原地，为其所用以工作的质料。但是在心思，识，生命的真元自性上，没有它们应这么受范限之必需：因为身体的诸识器官，皆不是识的知见之创造者，它们自体是创造物，是工具，在世间为宇宙底识之一必要底方便；神经系统和生命器官，皆不是生命的正动和反动的创造者，它们自体是创造物，是工具，在世间为宇宙底"生命力量"之一必要底方便；脑经不是思想的创造者，它自体是创造物，是工具，在世间为宇宙底"心思"之一必要底方便。然则这必需性不是绝对底，而是极因论底。它是一神圣底宇宙"意志"在物质世界中的结果，原意在世间安立识与其对象间的一物理底关系，在此建立"知觉底力量"之一物质公式和律则，以此而创造"知觉底有体"之物理形像，当作我们生活其中的这世界之起始底，居上且决定着的事实。它不是有体之一基本律则，而是一建设性底原则，为"精神"之进化于一"物质"世界中的原意所需要的。

在体质的次一阶段上，起始底，居上且决定着的事实，已不复是体质底形式和力量了，而是生命与知觉底欲望。因此，在这物质界以外的世界，必然是一世界之基于一知觉底宇宙生命"能力"，一情命底寻求的力量，与一"欲望"的力量，和它们的自我表现上，而非是基于一无心知底或下心知底意志，而取一物质底力量与能力之形式者。那世界的一切形式，身体，力量，生命运动，识感运动，思想运动，发展，臻至，自我圆成，必须被这"知觉底生命"的起始底事实统治且决定，"物质"和"心思"皆得服属于它，发端自它，自基于它上面，为它的法律，权能，能量，范限所限制或扩大；而且倘若"心思"在那里要试图发展更高底可能性，仍然它必须计及欲望力量的原始底情命公式，其目的，及其于神圣显示的要求。

如是，于更高等级同然。这系统上的次一项，必然是为"心思"

这为主底和决定着的因素所统治。在那里，体质必是够微妙且有伸缩性，能占取“心思”所直接加于它的形像，服从其作为，自隶于其自我表现与自我圆成的要求。识与体质之关系，亦复当有一相应底微妙性和伸缩性，且必须不为生理器官与物理对象的关系所决定，而为“心思”与其所施工的微妙体质的关系所决定。这样一个世界的生命，将是“心思”的仆从，在一义度下，非我们的薄弱底心思活动，和我们的有限底，粗朴底，叛乱底情命官能所能得其适当概念的。在那里，“心思”为主，作为原始表型，它的目的得行，它的要求凌驾一切其他的，在神圣显示的律则中。又在更高底臻诣处，“超心思”——或者，介于其间的，为其所接触的诸原则，——或者，更高，一纯粹底“福乐”，一纯粹底“知觉底权能”或纯粹底“有体”，代替“心思”为主底原则，于是我们进到宇宙存在的那些境界，古代《韦陀》学的见士认为照明了的神圣存在的世界，为他们所称为“永生”者的基础，后世的印度诸宗教则表之以“大梵世界”或“福国”的形相者，某些“有体”之为“精神”者的无上自我表现，其间已解放到其最高底成就之心灵，保有永恒底“神主”之无限性和福乐。

这继续上升着的经验，和高出万事万物的物质表呈以外的视瞻，下面有其原则，便是一切宇宙存在，是一复杂底和谐，不终止于知觉性的有限范围，通常人类心思与生命，满足于拘囚于其中的。有体，知觉性，力量，体质，升降于一多级底梯子，在每一级上，有体有一更大底自我引伸；知觉性有其自体的范畴的更宽广底意识，与其大性，及其喜乐；力量有一更大底深密性，与一更迅速和更幸福底能量，体质则发施其初原真实性的一更微妙，更可搏捏，更能浮飏，更有伸缩性的表达。因为更微妙者也是更雄强者，——可以说，是更具体者；它较粗重者少拘束，它在它的有体上有更大底永久性，兼之以一更大底潜能性，黏性，及变动范畴。有体之山上每

层高原，给我们的推广着的经验以我们的知觉性的一高等平面，和一更丰富底世界，为了我们的生存。

但是这上升着的系统怎样影响我们的物质底生存之诸多可能性呢？它全然不会影响它们，设若知觉性的每一层，存在的每一界，体质之每一格，宇宙力量的每一度，截然全般从其居前者和随后者划分。但真理刚是相反；“精神”的显示是一复杂底织品，在一个原则的图案和样式中，其余的一切皆加入为这精神整体之原素。我们的物质世界是其余一切的结果，因为其余一切原则皆已降入“物质”以造成这物理世界，而我们所称为“物质”者的每一微尘，便包括它们一切而暗含于它自体；它们的秘密作用，如我们所见的，是内涵于其存在的每一时分，与其作用的每一运动中。“物质”既是此下降之最后一名，因此也必是此上升的最初一项。如凡此诸界，诸世界，诸等级，诸程度的权能皆已内涵于物质底存在中，则同样它们必皆能从之外发。是为了这理由，物质底有体不始于也不终于诸气体，与化学化合物，物理底力量和运动，不始于也不终于星云与诸太阳与诸星球，而是外发出生命，外发出心思，终于必外发出“超心思”，与精神存在的高等诸度。外发作用成于超物质诸界加物质界以不断底压迫，强迫其从自体发放出它们的原则和权能，否则可想象其受拘禁而眠藏于物质的严酷公式中的。甚至这样还可能是未必然的，由于它们内在其中便暗许有发放出的目的；但仍是这自下的需要，甚为一亲属底高上底压力所助。

这进化也不能终止于生命，心思，“超心思”，精神这初步底薄弱底表呈，由“物质”的权能不得已而让与这些高等权能的。因为当其外发，当其苏醒，当其变到更活泼，更急求其自有的潜能，则高上诸界在它们上面所加的压力，一种压力，已内在于诸世界的存在与切近关联与相互依赖中的，必然也增加其坚执，权能，与功效。

不但这些原则当自下显示于一有了改变和有其限度的表相中，而且自上它们必当下降，在其特著底权能和充分可能底发华中，降入物质有体；这物质底动物，应当启对它们在“物质”中的施为之广而又广底活动，而所需要的一切，只是一适合底容受器，中介物，工具。这已是在人的身体，生命，和知觉性中供给了的。

必然，倘若身体，生命，和知觉性，只限于这粗重身体的可能性，即一切我们的生理诸识和生理心思所能承认的，则这于进化也将是非常狭隘底一限度了，而人也不能希望作成比其如今所成就者真元是更伟大的什么。但这身体，如古之玄秘科学所发现的，甚至还不是我们的生理有体之整个；这粗重密度不是我们的体质之全。最古底《韦檀多》学告诉我们，有我们的有体的五个格度：物质底，情命底，心思底，理想底，精神底或福乐底，而与我们的心灵的这些格度的每个相应者，有体质的一格度，在古之拟像说法谓之韬鞘。后世一种心理学，发现我们的体质的这五个韬鞘，乃三个身体的材料，即粗重物理体，微妙体，和为因体的，心灵实际同时居于此三者中，虽我们此时此地只肤浅地知觉物质底乘器。但可能也在我们的其他诸体中变到知觉，事实上也是开启了它们中间的障隔，因此也是我们的身体底，心灵底，和理想底人格中间之障隔，乃是那些“性灵底”和“玄秘底”现相的原因。今人已开始考究那些现相，增上地探讨，虽研究的仍太微少又太笨拙，而搜猎则已太甚。印度古代“赫他瑜伽师”和“密乘师”，久已将此人类高等生命和身体的知识销归一种科学。他们发现了粗重身体中之六个生命的神经中枢，与微妙身体中之六个生命和心思官能的中枢相应，他们发现了以微妙底身体运动，这些中枢，于今是闭住了，可能开启；发现了人能进入高等性灵底生命，原属于我们的微妙底存在的；而且，还发现了甚至对理想底和精神底有体的经验之身体底和情命底阻

碍可能消灭。可注意的是,"赫他瑜伽"人士所自诩的他们的修为之一显著结果,也经多方面证实的,便是身体的生命力量之管制,有些通常习惯或所谓律则,物理科学认为与身体中的生命不可分离的,在他们则从之解放了。

在古代"心灵生理科学"的这一切项目后面,有我们的有体的唯一重大事实和律则,即无论其在此物质底进化中,现在底形式,知觉性,权能的定态为何,在其后方,必定有而且实是有一更伟大,更真实底存在,而目前的这个,只是其外表底结果,与物理上可感到的一方面。我们的体质,不终止于这生理之身体,它只是土地底座台,地上的基础,物质底起点。在我们的清醒心理体的后方,有更浩大底知觉性的领域,对之为下心知底和超心知底,我们有时非正常地觉识的,同然,在我们的粗重底物理生身之后方,有体质的较微妙底诸等级,具有一更深微底律则,一更伟大底权能,支持着这较厚重底身体,而且,能由我们进到那些属于它们的知觉性的领域,将那律则和权能加到我们的厚重物体上,且以其有体之较纯粹,较高上,较深密底情况,代替于今我们的身体生命与冲动与习惯之粗重性和限制。倘若那是这样,那么,一较高贵底身体存在之进化,不限于动物一样的出生与生与死,难得底滋养,易得底错乱与疾病,对可怜和不满足底情命欲求之屈服、这种种情况,竟不会更像是一梦和妄想了,这进化倒成了一可能,建立在理性底和哲理底一真理上,这与我们至今所知的,所经验的,或所能想出的其余一切关于我们的存在之或显了或隐秘底真理相合。

在理性上应当是如此;因为我们的有体的这一系不间断的原则,及其互相紧接,太明显是不能其中之一被弃斥而舍离,其余的乃得一神圣解脱。人的上升,从物理体到超心思体,必开发一可能性,能有一相应底上升,在体质的等级中,上升到那理想体或为因

体，正属于我们的超心思底有体的。超心思对低等诸原则的克服，解放之入一神圣生命和神圣心思，也必定使超心思底体质之原则和权能，克服我们的物理范限成为可能。而这意义便是，这不单是一无拘束底知觉性，一心思与诸识不囚禁于物理底私我之圜墙中，或限于那知识、为识的生理诸根所给予者的薄弱基础上，不单是这知觉性，心思，与诸识的进化，亦且是一生命权能，只加增进从其生死性底限制下解放出来，一身体生命，适宜于一神圣底寄居者，而且——不是在执着或拘于我们现在的身体躯壳，却是在超越物理生身的律则的义度下，——征服死亡，成为大地上的永生者。因为，从神圣底“福乐”，存在的原始“悦乐”，“永生”之“主”到来，以那“福乐”之酒，神秘底“梭摩”液，倾注于这些心思化了的活物之樽中；为永恒而且美丽，他进到这些体质的韬鞘内，作有体与本性的全体转化。

# 第二十七章　有体的七弦

现在，我们研究过存在之七大项目，如古之见道之士，定为一切宇宙存在之基础与七形态者，我们认清了外化（进化）与内入（内转）的等级，达到了我们努力趋求的知识之基本。我们已安立了宇宙间万事万物的原始，与境域，最初和究竟底真实性，乃超上底和无限底“存在”，“知觉性”，与“福乐”的三位一体底原则，即神圣有体的自性。“知觉性”有两方面，能照明且有效果，自我觉识性的境界与权能，与自我力量的境界与权能，以之“有体”保有其自体，不论在其静定状态，或在其机动底运动中；因为在其创造作用中，它以遍能底自我知觉性而知道凡一切潜在其内中者，而以一遍知底自我能力，产生且管制其潜能性之世界。“大全存在者”的这创造性底作为，有它的枢纽在第四，即“超心思”或“真实理念”的中介底原则，其中一神圣“知识”，与自我存在和自我觉识为一者，一体质底“意志”，与那知识圆满和谐者，——因为它自体，在其体质与自

性上，便是那自我知觉底自我存在，在照明了的作为中为机动底，——无失误地发展事物的运动，与形式，与律则，正与它们的自我存在底“真理”相合，且与其显示之意旨相和谐。

这创造依乎一性与多性的二而为一的原则，且运动于其间。创造是理念与力量与形式之多方，亦即一原始底一体之表现，而且它是一永恒底一性，乃诸多世界的真实性和基础，使诸世界的活动成为可能。因此“超心思”以一通彻底和了别底知识之二重官能进行；起自真元底一性进而至于结果底多性，它通彻在它内中的一切事物，当作它自体，为“太一”在其诸多方面，而又分别地了别在它内中的一切事物，当作它的意志与知识之诸多对相。对它的原始底自我觉识性，则万事万物皆一个有体，一个知觉性，一个意志，一个自我悦乐，而事物的全部运动，皆一个运动而不可分；在它的作用中，它从一体性进到多体性，又从多体性进到一体性，在二者中间造成一有秩序底关系，和一分别的相状，而不是分别的坚住底真实性，一微妙底不分别底分别，或毋宁是不可分者内中的一界际和决定。“超心思”是神圣底“玄秘智”，它创造，统治，且支持诸世界：它是那秘密底“智慧”，一并支持我们的“知识”与“无明”者。

我们也已经发现，“心思”，“生命”，和“物质”，皆是这些高等原则的三个方面，关系到我们的世界，则服属于“无明”原则而工作，服属于“太一”在其分别与多性的活动中之表面底和似是底自我遗忘。如实，这三者皆只是神圣底四体之附属权能：“心思”是隶于“超心思”的一附属权能，所取的据点是分别的立场，在此实已忘却其后面的一性，虽自超心思者重加照明可能使之回到一性；“生命”同样是“真、智、乐”的能力方面的一附属权能，它是“力量”作出形式，和知觉底能力从“心思”所造成的分别立场的活动；“物质”是有体的体质的形式，“真、智、乐”的存在所取的，当其自隶属于其自体

的知觉性和力量的这现相上的作用。

进者，还有第四个原则，出现于心思，生命，和身体的中枢，即我们所称为心灵者；但这有一双重相状，居前，则为欲望心灵，努力于事物的悦乐和保有，与居后，或是大部分或是全体为此欲望心灵所遮蔽，有真底性灵元体，乃精神经验的真实储藏所。而且我们已结论到，这第四人类底原则，是第三无限“福乐”的神圣原则之一放射和作用，但这作用是在我们的知觉性的限度中，且在这世界中的心灵进化的条件下。如“神圣者”的存在，在其自性上是一无限底知觉性和那知觉性的自我权能，同样，其无限底知觉性之自性便是纯粹和无限底“福乐”；自我保有和自我觉识性，皆是其自我悦乐的真元。宇宙亦是这神圣底自我悦乐之一活动，而那活动的悦乐全为“宇宙者”所保有；但在个人中，由于分别和无明的作用，这被保藏于潜意识底和超心知底有体中；在我们的表面上缺了它，应当以个人知觉性之向普遍性和超上性的发展而寻求，而获得，而保有。

然则，倘若我们愿意，我们可安立八个原则，不止七个[1]，于是见到我们的存在，是神圣底存在之一种折光，在上升和下降之颠倒次序里，排列如下：

| | |
|---|---|
| 存在 | 物质 |
| 知觉性・力量 | 生命 |
| 福乐 | 性灵 |
| 超心思 | 心思 |

“神圣者”从纯粹“存在”下降，经过“知觉性・力量”与“福乐”的活动，及“超心思”的中介物，而入乎宇宙有体；我们则从“物质”上升，经过一发展着的生命，心灵，与心思，及照明着的“超心思”的

① 古《韦陀》见士，说起七道“光明”，但也说八，九，十，或十二。

中介，而升入神圣有体。这高低两半球（Parārdha 与 Aparārdha）的纠结，是在心思与“超心思”相遇之处，其间有一障隔。破除这障隔，乃人类中的神圣人生的条件；因为由此破除，由高等有体光明下照入低等有体的自性中，又由低等有体努力升入高等有体的自性里，心思乃能恢复它的神圣光明于通彻一切的“超心思”中，心灵乃能实践其神圣自我于遍占有底遍幸福底阿难陀中，生命乃能重新具有其神圣权能于遍能底“知觉底力量”之活动中，而“物质”方能启对其神圣自由，当作神圣“存在”的一形式。倘使这进化，这如今在世间以人为其元首和冠冕的进化，有何异乎无目的底旋转与个人之遁离此旋转的目标，倘使这造物，这独处于“精神”与“物质”间而有其居间的权能的造物之无限潜能性，而有何意义，异乎以失望而究竟从人生之幻妄醒觉，和对宇宙底努力的厌憎，而加以全般拒绝，则虽这么一番光明底和强盛底变形，与“神圣者”之出现于此造物中，必然是那高高举起底目标，和那最上底意义。

但是在我们能够转向那些心理学底和实际底情况以前，——在那些情况下，这么一番变形，将从真元底可能性化为机动底潜能性，——我们有许多得考虑的；因为我们应当认明不单是“真、智、乐”之降入宇宙存在中的那些重要原则，如我们所已作的，却更当认明其在此世间的秩序的大方案，及“知觉底力量”之显了底权能的性质和作用，这统治我们生存其间的情况之权能。现在，我们应当首先看到的，便是我们检验过的这七个或八个原则，皆对一切宇宙创作为原本重要，而且，已显了或尚未显了，皆有在于我们内中，在这“一岁大的婴儿”中①，便是现在的我们，——因为我们还远非进化底“自然”之成年人物。那高等底“三位一体”，便是一切存在

① 见《黎俱韦陀》，164，5.

与存在的活动之渊源和基础，而且全宇宙应当是其本元底真实性的表现和作用。没有世界能仅是有体的一形式，起于、且自画出轮廓于一绝对底“无”或空虚中，凸出于一乌有底无物。它必须或是超一切相的无限底“存在”内中的一存在之相，或则它本身即是“大全存在”。事实上，时若我们以我们的自我合一于宇宙有体，我们见到如实它同时是此二者；那便是说，它是“大全存在者”形像出“他”自己，在无限底一系旋律中，在“他”自己的概念底引伸内为“时”与“空”。进者，我们见到这宇宙作用或任何宇宙作用为不可能，倘若没有“存在”的一无限“力量”的活动，生出且管制这一切形式和运动者；而那“力量”必同样先许有、或即是一无限“知觉性”之作为，因为在其性质上是一宇宙底“意志”，决定着一切关系，以它自体的觉识方式去了别它们，而它又不能这么决定和了别它们，倘若在那觉识方式后面没有一通彻底“知觉性”，以源出，一如以把持，以安立，且由之以反映“有体”之关系，在其自体之发展着的形成或变是中，即我们所称为一世界者。

终者，“知觉性”既是如此遍知而且遍能，整个光明地保有它自体，而且这种全般光明底保有，必需是，且在其真本性质上是“福乐”，因为它不能是旁底什么，则一浩大底宇宙底自我悦乐，必然是宇宙存在的原因，真元，和目的。有古代见道之士说过：“倘若没有这笼括一切的存在的‘悦乐’之以太，我们寓居其中的，倘若那悦乐不是我们的以太，则没有人能够呼吸，没有人能够生活。”这自我福乐可变为下心知底，在表面上似乎是失去了，但它不独是必然仍在于我们的根本上，亦是凡一切存在，必真元是一种寻求和伸展，要发现它，要占有它，而且，成比例，如宇宙间造物寻到他自己，不论在意志与权能，或在光明与知识，或在有体与广大性，或在爱与喜乐本身里，他必然觉悟到一点这种秘密底极乐。有体之喜乐，以知

识而实践的欣悦，以意志与权能或创造力量而占有之大欢，在爱与喜乐中的结合之极欢，皆是扩充着的生命之最高诸项，因为这些皆是存在本身的真元，隐藏在其根柢下，亦如在其至今未见到的高处。然则，无论宇宙存在在何处显示其自体，这三者必然在其后且在其内。

但是无限底"存在"，"知觉性"，"福乐"，全然无须自发投入显似底有体，或者，倘这么作，那不会是宇宙底有体，而简单是无限形相，没有固定底秩序或关系，倘若它们不曾保持、或发展、或从自体生出此第四项"超心思"，神圣底"玄秘智"。在每个宇宙中必须有一"知识"与"意志"的权能，这从无限底潜能性中，规定着决定了的关系，从种子发展着结果，转动出宇宙底"律则"的强大旋律，观察且统治诸世界，当作它们的无限底"见士"和"统治者"[1]。这权能诚然除是"真、智、乐""他"自己，不是其他什么了；它不创造任何不在它自体的自我存在中的什么；而且为了那缘故，一切宇宙底和真实底"律则"，不是自外而加上的一物，却是自内而出的，一切发展是自我发展，一切种子和结果，皆是事物的一"真理"的种子，和那种子的结果，自其许多潜能性中决定出的。为了同一缘故，没有"律则"是绝对底，因为唯独无限者是绝对底，每一事物，在其自体内中包含了无尽底潜能性，皆出乎其决定了的形式与程道以外，皆只由一自我范限，为发自内中之无限自由的"理念"所决定的。这自我范限的权能，必然是内在于无限底"大全存在者"中。"无限者"不会成其为"无限者"，倘若它不能擅有一多方底有限性；"绝对者"不会成其为"绝对者"，倘若在知识，与权能，与意志，与有体的显示中，未能有一自我决定的无边底能量。于是"超心思"便是那

① 见《伊莎奥义书》第八颂。

"真理"或"真实理念",内在于一切宇宙力量与存在中,它自体是仍其无限底,然是需要于决定和结合和支持关系与秩序与显示之大纲目。用古《韦陀》"仙人"的说法,如无限底"存在","知觉性","福乐",乃"无名者"的三个最高底和隐秘底"名",同样,这"超心思"乃第四个"名",对"它"之在其下降中为第四,在我们的上达中亦为第四①。

但"心思","生命",和"身体",这低等三一体,对一切宇宙有体皆为必不可无,不必须如我们所知在地上或在此物质世界中的形式里或具此作用和情况,而是在某种作用中,无论其怎样光辉,无论其怎样强能,无论其怎样微妙。因为"心思",真元上是"超心思"的那官能,它度量而且范限,它固定某一中心,从那里观察宇宙运动及其交互作用。假定在某一世界,某界,或某一宇宙安布中,心思不必须是受了范限,或毋宁是那运用心思为一附属官能者,不必须是不能从其他中心或立场看事物,或竟能从一切的真实"中心",或在一普遍底自我散漫之浩大中看事物,则仍是倘若他不能为了达某些神圣活动的目的,正常地固定他自己于他的坚稳立场,倘若只有普遍底自我散漫,或只有无限底中心,在每个没有某些决定着的或自由范限着的作用,则不会有宇宙了,只会有一"有体",在"他"自己内中无限地默想,有如一创作者或诗人可自由地而非实体地默想,在他进行决定着的创造工作之先。这么一个境界,在存在之无限等级上必然是在某处有,但这不是我们所了解为宇宙者。无论有什么秩序在于其中,必定是一种未固定、不坚持的秩序,如"超心思"所可发皇的,在其进行固定底发展,度量,关系的交互作

① "某个第四者"Turīyam svid,又名 turīyam dhāma,即存在之第四格位或第四定态。

用的工作之先。为了那度量与交互作用，“心思”便成为必需了，虽然它不必觉识它自体除是“超心思”的一下级作用还是旁底什么，也不必发展关系的交互作用，基于一自我拘禁了的自私性上，如我们见到在大地“自然”中活动着的。

“心思”一旦存在了，“生命”和体质的“形式”随起；因为生命简单是力量与作用的决定，能力的关系与交互作用的决定，从知觉性的多个固定中心点作出的，——固定了，不必须是在空间或时间中，而是在多个有体或“永恒者”的多个心灵形式之一坚持底共同存在中，支持着一宇宙底和谐的。那生命可能与我们所知或所想象的甚为不同，但真元上，它会是与我们见到在世间形成为情命的工作着的原则，必无二致，——这原则，古代印度思想家命名曰“风”或“生气”，即生命质料，宇宙间之体质底意志与能力，作发为有体的决定底形式与作用与知觉底动能。体质，也可能与我对物质身体的观念和识感甚为不同，更微妙，更不严格地拘束于其自我分解和互相抵抗的律则上，而且身体或形式，可能是一工具而不是一囚房，但是为了宇宙底交互作用，形式与体质的某些决定，总常时会需要的，纵使其只是一心思底身体，或是一个什么，比最自由底心思身体还更光辉，微妙，能强力地自由地作反应。

这便推论到凡有“宇宙”之处，在那里，纵使只一个原则在初始是显似，纵使起初那似是事物的唯一原则，而后下在那世界中出现的其余每个事物，皆似乎不外是其形式和结果，在它们自体对宇宙底存在非必不可无，而这么一个有体之正面所呈，只能是它的真实真理的表相或虚假底面具。凡一个原则在宇宙中显了之处，在那里其余一切必然不徒然是有在，或被动地内在，而是秘密地在工作。在任何某世界中，其等级与有体之和谐，可能是公开地具有这七者全部，在一或高或低底活动程度上；在另一世界中，它们可能

是皆内涵于一个原则中，它便成为那世界中的进化之初始底或基本底原则，但是必定有内涵者之进化外发。有体之七重权能之进化外发，其七重“名”之实践，必然是任何世界之始于好似一切皆已内入于一个权能者的命运①。因此这物质世界，在事物的自性上，必然要从其隐藏底生命发皇出显似底生命，从其隐藏底心思发皇出显似底心思，又必然在事物的同一自性上，从其隐蔽底“超心思”发皇出显似底“超心思”；从其内中所隐蔽了的“精神”发皇出“真、智、乐”的三位一体的荣光。唯一问题是，是否这大地将为那出现之场，或人类这造物，在这个或任何其他物质场上，在“时间”的巨轮的这个或任何其他周转期中，成为其工具和乘器。古代见士相信这在人为可能，以为是人的神圣命运；近代思想家并不想象这事，或者，倘若设想，便加以否定或疑惑。倘若他见到一“超人”的见相，则那是在增大了程度的心思或情命的形像中；他不承认有其他出现，见不到这些原则以外，因为这些直到现在给我们划定了我们的范限和圆周。在这进步底世界中，在神圣底火花已在他内中炽明的人这造物，真底智慧，似乎会与高等企慕而不与企慕之否定同处，或依于一种希望，自限且自圈禁于这些似是底可能性之狭隘底圜墙中的，而这些只是我们的过渡底训练所。在事物的精神秩序中，我们投出我们的视线和企慕愈高，则要下降于我们的“真理”也愈大，因为它原有在于我们内中，而呼求其解放，要脱除在显了底“自然”中隐藏了它的障蔽。

① 在任何一世界中，不必须有一内入作用，只是其他诸原则隶属于一原则，或包括于一个原则内；则进化不是那一世界秩序之必需。

# 第二十八章　超心思，心思，与高上心思摩耶

有一点还得弄清楚，至今我们还留之在暗处的，即堕入“无明”之程序；因为我们见到没有什么在“心思”，“生命”或“物质”之原本性质中，必需要从“明”即“知识”下堕。诚然已经指明，知觉性的分化，乃“无明”之基础，个人的知觉性从宇宙底和超上底知觉性分开，实则原是其亲切底一部分，在真元上原不可分的；“心思”从超心思底“真理”分离，实则“心思”只应是它的一种附属作用；“生命”又从原始底“力量”判别，实则它只是其一种动能；“物质”也从原始“存在”分开，实则它只是其体质之一形色。但我们还得弄清楚，如何“不可分解者”中而能有此分化，是由于何种自体损减或自体销除作用，发生于“有体”之“知觉性・力量”中，乃至如此；因为一切既只是那“力量”的一个运动，只能由这么怎样一种作用，翳蔽它的全满光明和权能，然后可能生起“无明”之动力底和有效底现象。

但这问题可留到在检验“明”与“无明”这二元现象时再研究，这现象使我们的知觉性成为光明与黑暗的混合，在超心思底“真理”之白昼和物质底“无心知”之黑夜间的黄昏。一切现在所当注意的，便是在其原本性质上这必须是无外底集中，集中于“知觉底有体”之一个运动和格位上，这将其余的一切知觉性与有体抛下，且将其从那一个运动的今之局部底知识障隔的。

可是这问题仍然有一方面必得立刻加以考虑：这便是“心思”，如我们所知的，和超心思底“真理知觉性”，我们发现“心思”在其本源上不过是其一附属程序的，——这二者间造成了的鸿沟。而这间隔是巨大的，而且，若使这知觉性的两水平间没有等级，则其间之过渡，或“精神”下降入乎“物质”，内藏其中，或相应的“物质”中之外发，经过隐藏了的等级而回头引到“精神”，皆是倘非不可能，也在最高度难有。因为，如我们所知者，“心思”是“无明”之一种权能，它寻求“真理”，摸索求之而难得，只达到心思底虚构，文字语言上和理念上的代表，心思形成，识感形成之表呈，——好像一悠远底“真实”之或明或暗底照相或影片，便是它所能成就的全般。而“超心思”，相反的，是实际且自然具有“真理”，其形成皆“真实性”之形式，不是虚构，或代表，或指征底表相。无疑，我们内中的进化底“心思”，为其函封于这生命与躯体之幽暗中而受阻滞，而原始“心思”原则，在其内入底下降中，是一有更伟大权能之物，我们还没有充分达到的，还未能在其自有的范围或领域中自由活动，还未能作出更有启示的构造，更有微妙灵感的形成，更深细和有意义的具体，其间“真理”之光，存在而可触知的。可是，即使是那个，也不像在其特著作用上是怎样真本不同，因为这也是一进入“无明”之运动；而非“真理知觉性”的仍未判分的一部分。必定在此“有体”之上升和下降的等级间某处，有一居间的权能和知觉性的一界，也

许是多于此的什么，有种原始创造力量的什么，由之“明”中之“心思”到“无明”中之“心思”的内入底过渡乃可成就，又由之而相反底外发底过渡方为可识，方为可能。于内入底过渡，这于人乃逻辑上的必要；于外发底过渡，这是实用上的必需。因为在进化中，诚然有激烈底过渡，从不定底“能力”到组织了的“物质”；从无生命底“物质”到“生命”，从一下知觉底或下心思底到一知见底，感觉底，和行动底“生命”，从原始底动物心思到观念底、推理底“心思”，则观察且统治“生命”，也观察它自体，能够作为一独立整元体活动，甚至知觉地寻求其自我超上；但这些超跃，纵使是巨大，到相当限度皆为缓进底等级所准备，因而使之可思议，可能。不能有那么大的罅隙，似乎存在于“超心思知觉性”和“无明”中的“心思”之间的。

但设若有这种中间底等级存在呢，则显然它们于人类心思为超心识底；心思在正常状态中，不像能入乎这些存在的高上等级。人在他的知觉性中为心思所限，甚至为心思的某一范畴或等级所限：凡在他的心思以下者，属下心思者，或属心思但在他的等级以下者，则对他皆甚似下知觉底，或与完全底无心知了无分别；凡在其上面的，则于他又为超知觉底，而他几乎要认为那空无知觉，又是一种光明底“无心知”。正如他之限于声音或颜色之某一阶程，凡高于或低于那阶程者，在他皆不能见，不能闻，或至少不能分辨，同样的，是心思知觉性之阶程，在两极端皆为一种无能所限，这划定了他的最高限度与最低限度。他甚至与动物也没有足够底交通手段，动物是他的心思底同种，虽不与他平等，他甚至可能否认动物有心思或真知觉性，因为其情态比他在自己和同类中所熟知的不同，且较狭隘；他可自外观察下心思底生存体，但全然不能与之交通，或亲切悟入其性分里。同此者，那超知觉者对他也像是一本合上了的书，这书很可能只是空白纸页。于是乍然看去，他好像没

有方法接触知觉性的这些高上等级：倘其如是，则它们不能成为联系或桥梁，而他的进化必止于他的已成就了的心思之格度，不能超越它；“自然”在划定这些范限时，也写就了他的上达企图之结句。

但时若我们更切近观察，则可见这正常性是谬妄底；事实上有几个方向人类心思是轶出了它自体的，倾向于自体超上；这些刚刚是必有底接触路线，或全隐蔽了或半隐蔽了的通路，以联系自体显了底“精神”之知觉性的高上等级。最初，我们已注意到“直觉”在人类知识工具上所占的地位，而“直觉”在其真本自性上是这些高上等级的特著作用，映射入“无明”的心思中。诚然，在人类心思中，它的作用大抵为我们寻常底智慧之干涉所隐蔽；一纯粹直觉在我们的心思活动上是稀有底事：因为我们用这名词所表者，通常是直接知识之一点，而这立刻被把住，且为心思质料所包裹，因此它只当作了一结晶体之一不可见的或极小底核心，在其质素上是智识底，在其性格上是心思底。此外或则直觉的一闪光，在它有机会显示其自体以前，便迅速被代替或被打断了，而这代替者或施打击者，便是一急促底摹仿底心思运动，内视，或敏捷知见，或思想的某种猛跃程序，其现起当然归功于这来到的直觉之刺激，但阻碍着它进来，或包裹之以一种代替著的心思提示，或真或谬，但总归不是真实可信的直觉运动了。虽然，有从上而来的干预这一事实，在我们的一切原始思惟、或对事物的真切知见之后，有一隐蔽了的，或半隐蔽的，或突然除去了隐蔽的直觉原素，这一事实，便足够建立心思与在心思以上者之联系；这便开辟了一条交通之路和进入之门，以达乎超上底精神境域。也有心思之伸展，要超出个人私我之范限，在一种非个人性中和宇宙性中去看事物。非人格性是宇宙自我之第一个性格；遍是性，不为单一或范限着的观点所限之非范限性，乃宇宙底知见和知识的性格。然则这种倾向，无论其怎样粗

朴，是这有限底心思之扩充，推广到宇宙性，到一种性质即高等心思诸界之真性格，——便是推广到那超心知底宇宙“心思”，这，如我们所拟议的，在事物的自性上为原始底心思作用，而我们的心思作用，只是依之而起的一种低等程序。进者，不是完全没有从高处进到我们的心思范围之穿透。种种天才现象，真实是这透入之结果。无疑，这是隐蔽了的，因为超上知觉性之光明，不但活动于狭隘范围中，通常在一特殊范围内，没有任何分别底有节制的机构，组织其特著底能力，常时诚然是猝发底，多错误底，具备一种非常底或趋凡底不负责任的统治，却更是当其人乎心思时，它自克且自适应于心思体质中，以致达到我们的，只是一减损了的、受了修改的动力，而不是原来神圣光明的全部，出自可称曰超出我们以外的头上知觉性者。可是灵感，启明之见，或直觉知见，与直觉认识，超出我们的较暗、较弱底寻常心思作用以外者，这些现象皆在，其渊源自不可诬。末了，还有那神秘底和精神底经验的浩大而繁富之域，而这里诸门大开，启对我们的知觉性超出其今之范围的可能，——除非，以一种不欲研究的阴暗态度，或由固守我们的心思的正常性范围，我们将这些门关闭，或从其向我们开展出的视景回过头去。但在我们现在的研究中，我们不堪能忽略这种种可能性，人类努力的这许多境界呈似我们近前者，或忽略于自己的、于隐蔽了的“真实性”的增多了的知识，即其给予人类心思之赠品，这较强大底光明，即配备它们以在我们身上发生作用之权者，而且亦是它们的存在之内有底权能。

能达到我们的知觉底存在之超上等级，有两个知觉性的连续底运动，皆难为，却也在我们的能量以内。第一，有一种内向底运动，我们不生活于表面心思之中，却决破我们的外表自我与潜在自我间之障壁；这可由积渐底努力和训练做到，或由一猛烈底渡转，

有时竟是用力勉强打破,——这后一法,于这有限底人类心思,习于只安居在它的正常范围以内的,是有危险性的,——但在此任何一法上,安全或不安全,这事可做。我们在我们自己的内中这秘密部分所发现的,是一内中有体,一个心灵,一个内中心思,一个内中生命,一个内中微妙生理整元体,在它的潜能性上,比我们的表面心思,生命,身体更浩大,更容易搏捏,更雄强,更堪能多方底知识和机动;尤其是它堪能与世界中诸多力量,运动,宇宙间万事万物直接交通,直接感觉它们,启对它们,对之直接发生作用,甚至将自体推广到个人的心思,个人的生命,身体之范围以外,以致它只加感到自己是一宇宙遍是底生存者,而不更为我们今之太狭隘底心思,生命,物理存在之当前的墙壁所范限。这推广可引伸到全部进入宇宙"心思"的知觉性以内,扩充到与宇宙底"生命"为一体,甚至入乎与宇宙底"物质"为一之一性。可是那,仍然或是与损减了的宇宙真理或是与宇宙底"无明"之体认为一。

可是一旦成就了进到内中生存体,则可发现这内中"自我"堪能启对、堪能上达乎超出我们现在底心思水平以上的事物;这是我们中间的第二个精神可能性。这最通常底第一种结果,便是发现一浩大定宁而沉寂底"自我",这,我们感觉到是我们的真实底或基本底存在,为其余一切我们之为我们者的基础。甚至可能有一灭无,一涅槃,即我们的活动体和自我意识,两皆汩没于一"真实性",而此"真实性"不可名言,无可表述。但我们也可体验到,这自我不但是我们自己的精神生存体,亦复是一切其他的真自我;于是这呈显其自体为宇宙存在之基本真理。可能居于全部个性之"涅槃"中,终止于一宁定底实践,或者,既认定此宇宙运动为一种肤泛底活动或幻相,外加到玄默底"自我"上者,遂进到某一无上底不变不动之格位,超出这世间。但是,还有不如此消极底一系超正常底经

验，亦启呈显。因为有大举机动底下降，是光明，知识，权能，福乐，或其他超正常底能力，下降于我们的寂默自我中，而我们也能上达于“精神”的高等境界，该处“精神”的不动底定位，乃此一切伟大光明底能力之基础。明显的，是在这两个的任何一情况中，我们已超出了“无明”之心思，而上入乎精神境界；但是，在这动力底运动中，“知觉性·力量”的结末底更大底动作，可自呈显或为一纯粹底精神动力，在其性格上不别是怎样属决定性的，或者，它可启示一精神底心思境域，该处心思不更无知于“真实性”，——这还不是一超心思底水平，但是挹取自超心思底“真理知觉性”，仍以其一点点知识而辉煌。

是在这或此或彼之后者中，我们发现了我们所寻求的秘密，过渡的办法，趋向超心思底转化所必走的一步；因为我们见到上升的渐次，与自上的只加增深增大的光明和权能之交通，各种深密度之分格，可以认作“心思”上升的许多等级，或那在“心思”之彼方者。“彼”、之下降入“心思”的许多等级。我们已觉到有自发底知识之聚集，海洋似的下倾，这所取的是“思想”性质，却与我们所熟悉的思想程序之性格不同；因为在此没有什么寻求，没有心思构想之痕迹，没有推测或困难发现之辛劳；这是从一“高等心思”而来的一自动自发底知识，好像已占有“真理”，而不是寻索隐秘底不宣底真实。凡人可观察到，这种“思想”，比心思更能同时收摄一聚集知识于单独一见中；它有一宇宙性格，没有个人思惟的痕记。在这“真理思想”之外，我们可以辨出一更大底光明，充满了增上了的权能和深密性和冲动力，一属“真理视见”性质的明朗，以思想之形成为较小底、依附底活动。倘若我们接受《韦陀》中的表相，拟之为“真理的太阳”，——这一比象在此种经验中化为真实了，——我们可以“高等心思”之作用，比拟一安妥宁定底太阳光，而其外之“光明

心思”之能力，可比燃炽底太阳质素的大团光明之倾注。更在其外又可遇到“真理力量”之更大底权能，一亲切而明确底“真理视见”，“真理思想”，“真理识感”，“真理感觉”，“真理作用”，这，我们在这名词的特殊义度下可称之曰“直觉”。因为我们虽以没有更好底名称而用这名词，以指任何超出才智的直知之方法，可是我们真正所知为直觉者，只是自体存在的知识之一特殊运动而已。这新范畴是它的渊源；它给予我们的直觉以一些它自有的显著性能，很明显是一更大底“真理光明”之中介者，我们的心思与那“真理光明”不能直接交通。在这“直觉”之源头，我们发现一超心知底宇宙“心思”，直与“超心思底真理知觉性”相接，一原始底深密性，决定着它下面的一切运动，且决定着一切心思能力的，——非“心思”，如我们所知者，而是一“高上心思”，好像以什么能创造底“高上心灵”的广大翅膀，翼蔽着这“明·无明”的全部低半球，将其联系到那伟大底“真理知觉性”，但同时以其灿烂底黄金之“盖”，障覆了那更伟大底“真理”之面庞，不呈于我们之视景，以其无限可能性之潮涌，同时为一通道又为一阻碍，干预我们的追求，我们对我们的生存律则，其最高目的，及其秘密“真实性”之追求。这，便是我们所寻找的玄秘底联系，这，便是那“权能”，它同时联接又分判那无上底“明”和宇宙底“无明”。

在它的性质和律则上，“高上心思”是“超心思知觉性”的一个代表，它派遣到“无明”之代表。或者，我们可以说为一保护底复制，不相似底相似之帘幕，以之而“超心思”可间接在一“无明”上发生作用，“无明”之黑暗，是不能忍受或接纳一无上“光明”之直接下射的。甚且，是由这明丽底“高上心思”之光晕，使减度底光明散入“无明”，和抛去那相反对的阴影，那将一切光明吞入自体中者，那“无心知性”，全然方有可能。因为“超心思”将其一切真实性传入

"高上心思",但让其在一运动中加以形构,按照一种对事物的觉知,这觉知仍是"真理"之见,但同时亦是"无明"之初祖。"超心思"与"高上心思"间有一条分界线,这容许自由传达,容许这低等"权能"从那高等"权能"挹取其一切所含或所见,但在这过程中自动地强迫出一过渡底变易。"超心思"的整体,常保持事物的本元真理,大全真理,各个体的自体决定之真理,清晰地相联系;它在它们中间保持一不可分的一体性,和它们之密切相互涉入,和彼此之自由而且充分底知觉:但在"高上心思"中,这整体性不复存在了。可是"高上心思"也明白知觉事物的本元"真理";它拥抱全般;它使用各个个体底自体决定而不为它们所范限:但虽然它知道它们的一体性,可在一精神底认识中体验之,而其动力底运动,即算依乎此以得安全,却不为它所直接决定。"高上心思能力",经过整个底、不可分底、概括一切底"一体"之诸种权能和诸多方面的分离和结合的一无可范限底能量而进展。它取起每一"方面"或"权能",赋与之以一独立底作用,使之在其间得到一分别底充分重要性,而能作成,我们可以说,其自体的创造之世界。"神我"和"自性","知觉底心灵"和"自然"之实施"力量",在超心思底和谐中,只是具有两方面的一个真理,有体,和动力,皆属此"真实性"者;二者间不能有不平衡或势用之优劣。在"高上心思"中,便间始有分裂,则数论哲学所作的尖锐区别皆起,其间它们好像是两个独立底整元,"自性"能胜过"神我",障蔽其自由与权能,将其损抑为她的诸多形式、诸多作用之见证者与承受者,而"神我"却能回到它的分别存在里,而安居于一自由底独尊权威中,由拒斥她的原本底、为障蔽的物质原则。同样,于"神圣真实性"的其他诸多方面或诸多权能,"一"与"多","神圣人格性"与"神圣非人格性"等等莫不皆然。每个仍为唯一"真实性"的一方面与权能,但每个受有权力当作分别底个体

在全体中活动，达到它的分别表现的可能性之极致，且发挥那分别性之动力底效果。同时在“高上心思”中，这分别性仍建立于一内涵且居下的一体性之基础上；各个分别底“权能”和“方面”间之结合与关联之一切可能性，它们的能力之一切互易和相交，皆自由地组织了，其实现常属可能。

若使我们看此“真实性”的许多“权能”为这么多“神主”，我们可说“高上心思”发放百万“神主”到工作中了，每个受权去创造自己的世界，每个世界能与其余的发生关系，相交通，相互生作用。在《韦陀》中，有诸天神的性质之各种呈表：尝说起他们全皆一个“存在者”，而古圣人命以不同之名；可是每个天神受到敬拜，仿佛他在自体便是那“存在者”，每个即是其余一切天神全部，或在自体中包含了他们；可是每个又是一不同底“神”，有时与伴侣诸神同调合作，有时相分，有时甚至与同此一“存在者”的其他“神主”似是相反对。在“超心思”中，凡此皆当概括为此唯一“存在者”之和谐化了的活动；在“高上心思”中，凡此三种情况之一，可能是一分别底作用或作用之基础，有其自有的发展原则及其结果，可是每个保存了与他个结合之权能，在一更成组合的和谐中。于此“唯一存在者”如是，于其“知觉性”与“力量”亦复如是。“唯一知觉性”是分为知觉性与知识的许多独立形式；每个遵循它所当实践的真理路线至极。唯一全体而多方底“真实理念”，分判为它的许多方面；每个成了一独立底“理念力量”，有实践其自体之权能。唯一“知觉性·力量”，发放为其百万个力量，而此每一力量，有权成就其自体，而且，倘若必需，可自为霸主，而取其他诸力为自己之用。同然，“生存之悦乐”亦复如是。这发放为种种悦乐的样式，各在自体能具备其独立底充实性和独尊底极顶。于是“高上心思”遂赋予这“太一存在·知觉性·福乐”以无限底可能之丰富性格，这能发展为一大

聚许多世界，或聚为一个世界，其间它们的活动的无穷变化之结果，乃其创造，其程序，其程道，及其后果之决定者。

永恒底“存在”的“知觉性·力量”，既是宇宙底创造者，则某一世界的自性，必依于那“知觉性”自加表现于那世界的任何自体形成。同等的，在每一个人，他的世界之见，或他生存其中的这世界向他的表呈，将依于那“知觉性”在他内中所取定的姿态或制作。我们人类的心思知觉性，是在局部中看世界，这局部是以理智和识感割切而成，又将其聚合为一形成，亦复是局部底；其所建造的房屋，原来设计是安插这一或那一“真理”的普遍化了的定式，然排斥其余，或只容许某些进去，作客，或作依倚者。“高上心思知觉性”，在其认识上是圆球形底，能够在一调协着的视见中，保持任何数量的似是基本底差别。这么，心思底理智见到“个人”与“非个人性者”为对反：它想象一非个人性底“存在”，其中个人与人格性者，皆“无明”之虚构，或暂时底构筑；或者，不然，它能见到“个人”为原本底真实，而“非个人性者”为心思底抽象，或只是显示之手段或质料。但对于“高上心思”的智慧，这皆是唯一“存在”之各种可分别的“权能”，能追求其独立底自体肯定，亦复能结合其多种不同底作为姿态，双在其独立与结合中，能创造出知觉性与有体的各个不同底境界，皆为有效，皆能共存。一纯粹非人格性底存在和知觉性是真底，是可能；但一全然是人格性底存在和知觉性亦是真底，是可能；“非人格性底神圣者”，“无功德大梵”，“人格性底神圣者”，“有功德大梵”，在此皆为“永恒者”的同等且并存的两方面。“非人格性”，可以隶属它的个人而显示为表现的一形态；但是，同等的，“个人”可能是真实，以非人格性为其自性之一形态：显示的这两方面，在知觉底“存在”之无限变换中，彼此面对。对心思理智为不可妥协的殊异者，对“高上心思”智慧可呈为同存并在底相联者；对心思

理智为相反对者，对“高上心思”智慧为相辅相成者。我们的心思见到凡物皆生于“物质”或物质底“能力”，以它而存在，亦复回到它；它便结论到“物质”乃永恒因素，乃本原底和究竟底真实，“大梵”。或者，它见到一切皆生于“生命力量”或“心思”，以“生命”或以“心思”而存在，又回到宇宙底“生命”或“心思”，它便结论到这世界是宇宙底“生命力量”或宇宙底“心思”或“道”（Logos）的一创造物。或者，它又复见到此世界与万事万物，皆生于、住于、返于“精神”本体，或“精神”的“真实·理念”或“知识·意志”，它便结论到宇宙的唯心论或精神观。它可专注于任何此中一看法，但对其正常底分别视见，每一看法是摒除其余的。“高上心思”知觉性，则见到每一观在其所建立的原则之作用上是真实的；它能见到有一物质底世界公式，有一情命底世界公式，有一心思底世界公式，有一精神底世界公式，每个能在其自有的世界中居优胜势，而同时各个能结合于一个世界中，当作其组成之权能。“知觉力量”的自体形成，我们的世界建基其上者，当作一似是底“无心知”，在其本身内隐藏了一无上底“知觉存在”，且集合了“有体”之一切权能在其无心知底秘密中，一遍是底“物质”世界，在其本身中实现“生命”，“心思”，“高上心思”，“超心思”，“精神”，各依次序取其余者为其自体表现的工具，“物质”在精神眼光中自证其常为“精神”之一显示。这，在“高上心思”观看来是一正常底、和容易实践的创造。“高上心思”在其作始的权能上，在实施底机动之程序上，是“存在”的许多潜能性的组织者，各个潜能皆确定其个别底真实性，但各各皆能联合，在许多不同底但是同时底方式上；是如一魔术艺人，受权可在一复杂宇宙中织造一单元整体的显示之多彩多色底经纬。

在这多个独立底或联合底“权能”或“潜能”之同时发展中，却没有——或还未有——混乱，冲突，没有从“真理”或“知识”之下

堕。"高上心思"是真理的创造者，不是创造幻相或虚伪：在某一高上心思底动能性或运动中所作出的，是"方面"，"权能"，"理念"，"力量"，"悦乐"的真理，解放到独立行动中的，是在那独立性中之真实性的结果之真理。此中没有除外性，不以某一为有体之唯一真理，或以其余为次等真理；每一神知道其他一切神，及其在存在中之地位；每一"理念"容许其他一切理念，及其是为之权；每一"力量"让许其他一切力量及其真理与效果以地位；没有分别圆成了的存在之悦乐或分别经验之悦乐，否定或贬斥其他存在或其他经验之悦乐。"高上心思"是宇宙"真理"的一原则，一浩大无穷底大公性乃其真正精神；其能力是一大全动能性，亦如其为分别底诸多动能性之原则：它是一种次等底"超心思"，——虽则它所主要关注的，不是诸多绝对者，而是可称为"真实性"之实用真理或机动底潜能者，或关注于绝对者，主要是为了它们能产生实用底或创造底价值之权能；虽则，同然，它之了知事物，甚似球面底，甚于是整体底，因其全体乃由球似底多个全体所造成，或由分别独立底多个真实相合相并而组成；虽则真元底一体性为其所摄持，且感觉到是事物之基础，且遍漫于显示，但已不复是像在"超心思"中一样，作为事物的亲切底和永远当前底秘密，为统治着的含容者，为它们的活动和性质的和谐全体之显著底、恒常底建造者。

设若我们要了解这球形底"高上心思知觉性"，与我们的分别底，虽综合亦只是不完善底心思知觉性的差别，我们可近于懂到了，倘若我们比较一下严格底心思观与高上心思观，观于我们的物质世界中的活动。例如，对于"高上心思"，一切宗教皆将是真底，当作一永恒宗教的各种发展；一切哲学皆将是有效底，各在其自有的原畴里，当作其自有的世界观的一种陈述，从其自取的角度看去的；一切政治理论及其实行，皆将是一"理念力量"之合法底作发，

在“自然”的种种能力之活动中，有其实施与实际发展之权。在我们的分别知觉性里，偶有大公性与遍是性的闪现，不完善地来临，这些事物皆存为互相对反者；每个自许其为真理，每个责其余者为谬误和虚伪，每个感到不得不破斥或毁坏其余者，以使自体可独为“真理”而生存：最佳，每个必自诩其为优胜，容许其余一切只当作低等真理表现。可是一高上心思底“智慧”，会拒绝存留这种观念，或须臾容许这种除外的倾向；它将允许一切皆生存，视为于全体皆属必需，或在全体中将每个皆措于其位，或规定各个皆有其实践与努力之原地。这是因为在我们知觉性已全般下堕于“无明”的分化里；“真理”已不复是一“无极”或一宇宙底全体而有其许多可能底呈表者，而是一严格底肯定，以任何其他肯定为虚伪，因其异于它自身且限于其他封域里。我们的心思知觉性，在其认识上诚然能大为接近一全般底概括性和大公性，但在行动在人生上将其组织起来，似乎非其力之所及。进化底“心思”，显于个人或集体，发皇多个不同底观点，纷歧底行动路线，使其并行、或相冲突、或相参互而自加发抒，充类至尽；它能成作选择底和谐，但不能达到一真实底全体之和谐底管制。宇宙底“心思”，虽在进化底“无明”中，亦必像一切全体一样，有这样底和谐，倘若只是已安排下的和同或乖异；其中亦复有一一性之基托着的动能：但它将这些事物之全体性达到深处，或许到一“超心思·高上心思”基层，但不能赋予之于进化中的个人“心思”，不将其赋予，或尚未从深处带到表面。一个“高上心思”世界，将是一和谐的世界；我们生活其中的这“无明”世界，是一个不和谐与斗争的世界。

如是。我们却仍然能在“高上心思”中，立刻认识那原始底宇宙“摩耶”，不是“无明”之“摩耶”，而是“明”之“摩耶”，却又是一种“权能”，使“无明”成为可能甚至必然者。因为，若使每个原则被发

为行动，必循它的独立路线发展，成作其全部效果，则对于分别这原则，亦必许循其全部途程，而达到其绝对效果；这是必不可免的下堕，容易底堕落(facilis descensus)，这是“知觉性”一旦容受分化原则时所必遵之途，直到它以无限小底幽暗化底碎分[1]，进到物质底“无心知性”——即《黎俱韦陀》所说的“无心知底海洋”，——又设若“太一”是由其有的伟大性而从那出生，则其初仍是为一段片底分别底存在与知觉性所隐蔽，这却是我们的，其间我们得将事物贯串方达到一整体。在那迂缓而困难底出现上，则赫那克莱妥斯(Heraclitus)的话有点像是真理，说“战争是万物之父”；因为每个理念，力量，分别底知觉性，生存体，以其无明之真本需要，必与其余者冲突，以独立底自体肯定，而试图生存，长大，且圆成其自体，不是由与其余底存在相和谐。可是仍然有此未知底作为基本的“一性”，它强迫我们缓缓挣扎到某些形式的和谐，相依互助，调和乖戾，挣到一勉强底一体性。但仅是由宇宙底“真理”之隐蔽了的超心知底诸权能，及凡此在其中皆为一体的“真实性”，在我们内中进化了，然后我们所要挣得的和谐与一体化，可能机动地实现，实践于我们的有体及其自体表现之每个纤微中，而非是在不完善底尝试，不完全底构架，永是变易底近似中。精神“心思”的高等境域，必须启对我们的有体和知觉性，而那甚至在精神“心思”以外者，亦当在我们内中体现，倘若我们要圆成我们人生于宇宙存在的神圣可能性。

“高上心思”在其下降时，达到了宇宙“真理”和宇宙“无明”间之一分界线；是在这线上，“知觉性·力量”着重“高上心思”所创造的每个独立运动之分别性，隐藏或暗遮其一体性，乃能分隔开“心

[1] tucchyena，出自《黎俱韦陀》(Rig Veda) X. 129. 3.

思”，以一除外底集中，将其从高上心思底渊源隔离。“高上心思”从其超心思底渊源已有类似底分隔了，但那障隔是透明底，容许有知觉底流注，且保持一相当底光明底亲谊；但在这里，此障隔是黑暗底，“高上心思”的旨意流注于“心思”，其过程是幽隐，玄秘。“心思”既经分隔，则自视如一独立原则而活动，而每一心思体，每一基本底心思理念，权能，力量，皆同样自立于其分别底自我上；倘若与其他者相交通、或联合、或接触，则不是以“高上心思”运动的大公底普遍性，基托于一下层底一性上，而是当作多个独立单位，联合以成一分别底构造出的整体。是以此一运动，我们乃由宇宙底“真理”入乎宇宙底“无明”。宇宙底“心思”在这水平上，无疑的，理解到它自有的一体性，但它觉不到它自体在“精神”中的渊源和基础；或者只能以智慧去理解，不在何种持久底经验中；它自体发生作用，好像是凭自有之权，以所接受为材料者而有为，并没有与所从而受之者的渊源之直接交通。它的各单位亦复彼此昧然在工作，亦昧然不知宇宙全体，除了为以接触与交通而能得到的知识，——至若那基本底同体为一之意识，及从之而来的相互融涉和相互了解，皆已无存了。这“心思能力”的一切作为，皆进行于“无明”及其分别的反对底基础上，虽则也皆是一相当底知觉底知识之结果，然这是一局部底知识，不是一真切和完整底自体知识，也不是一真切和完整底世界知识。这性格坚住于“生命”中，于微妙“物质”中，又出现于粗重物质世界中，起自人乎“无心知性”之最后堕落者。

可是，如在我们的下意识底或内中底“心思”，同样在这“心思”中，也仍存留有一较大底权能，能相交通或互相作用，一心思和识感的较自由底活动，较凡人所具有的更自由，而且这“无明”并不完全；一知觉底和谐，一正当关系的相互依倚底组织，较为可能：心思尚未为盲目底“生命”力量所扰乱，或为无反应底“物质”所暗晦。

这是“无明”之一界，但还不是虚伪或错误之一界，——或者至少堕入虚伪和错误中尚非必然；这“无明”是属有范限性的，但不必须是虚伪化的。有知识之范限，有局部底真理之组织，但不是真理或知识之否定或反对。这在一分别底知识基础上的局部真理的组织之性格，坚住于“生命”和微妙“物质”中，因为“知觉性·力量”的除外底集中，将它们置于分别底作用中者，不完全割开或障隔“心思”离“生命”，或“心思”与“生命”离“物质”。全般分隔只能发生于已达“无心知”境以后，而我们的多方“无明”之世界，起自那玄暗底胚胎。这些其他仍属有心知底内入作用之阶段，诚然是“知觉底力量”的许多组织，其间每人从他自己的中心生活，随顺他自己的可能性至尽，而其居优势的原则本身，不论是“心思”，“生命”或“物质”，皆在其自有的独立基础上作出事物；但所成作出的，皆是它自体的真理，不是虚幻，或真理与伪妄，知识与无明之纠织。但倘由除外底集中，集中于“力量”和“形式”上，则“知觉性·力量”在现相上将“知觉性”从“力量”分开，或当其凝敛“知觉性”于一盲昧底睡眠，自失于“形式”与“力量”中，则“知觉性”又当奋斗以回到它自体，由一种段片底进化(或外发作用)，这便必然有误，且使虚伪不可避免。虽然如此，这些事物亦皆不是虚幻，出自一原始底“虚无”者；皆是，我们可说，生自“无心知性”的一个世界之不可免的真理。因为“无明”在实际上仍是一知识，在“无心知”的原始面幕后寻求它自体；它寻不到也又寻到；它的诸多结果，在其自有的路线上皆是自然底，甚至是必然底，皆是堕落之真后果，——甚且，在某种义度下，是从这堕落之恢复的正当工事。“有”而投入一似是底“无”，“知觉性”而投入一似是底“无心知性”，生存之“悦乐”而投入一浩大底宇宙底无感觉性，皆此堕落之初步结果，而由此回复转来，以一种挣扎着的段片底经验，化“知觉性”为真理与虚伪，知识与错误

之二端，化“存在”为生与死二者，化生存之“悦乐”为苦与乐两橛，皆是自我恢复之劳作上所必有的程序。“真理”，“知识”，“悦乐”，不灭底存在，这种种的纯粹经验，本身上在此世间将是与事物之真理相违。这可能不如此，只倘若在进化中的一切生存者，皆对其内中的性灵原素，对居于“自性”之工事下的“超心思”，皆能静默地反应；但在此来了“高上心思”的律则，即每一“力量”作发它自有的一切可能性。在这一以一原始底“无心知性”、和以一知觉性的分化为主要原则的世界中，其自然底可能性便是“黑暗的力量”之出现，这些“力量”被迫而支持其藉以生存的“无明”，便是一种无知底奋斗以求知，这便导源出错误和虚伪，一种无知底奋斗要生活，这便产生出不善与邪恶，一种自私底奋斗要享受，这便生育出零星底喜乐，痛苦，和患难；然则这些皆是必然底，最初镌入的性格，虽不是我们的进化生存的唯一底一些可能性。纵使如此，“无”是一隐藏了的“有”，“无心知性”是一隐藏了的“知觉性”，无感觉性是一隐幂了的、眠藏底“阿难陀”，这些秘密底真实性皆当出现；隐藏了的“高上心思”和“超心思”，终于也必自加圆成于此似是相反底组织中，出此一黑暗底“无极”。

有两样事可使那上达比较顺利，否则是不会顺利的。“高上心思”在其下降到物质创造上，已生起自体上的修改，——尤其是“直觉”，以其真理的透射闪光，照明了我们的知觉性之小处所和大地域，——这可以将事物的隐藏了的真理，带近到我们的理解之前，而且，以我们自己的更广大底开启，先在内中本体上，次在为其后果则在我们的外表自我上，启对知觉性的这些高等境界的使信，以我们之生长入乎其中，我们自己也能成为直觉底和高上心思底人，不为智识和识感所限制，却能有更广大底明通，能直接触到真理在其真正自体中。事实上，从这些高等境界已有启明的闪光达到我

们，但这种干预大多是零星底，偶然底，或局部底；我们仍得开始扩大我们自己到像它们那样，在我们中间组织更大底“真理”活动，我们在潜能上皆有可为的。但是，第二，“高上心思”，“直觉”，甚至“超心思”，如我们所见，不但必为内在且内入乎“无心知性”的一些原则，我们是由此“无心知性”而升起于进化中，且必然已被命定要从此进化的，亦且秘密地存在，玄秘地活动，以直觉底现示之闪光，活动于“心思”，“生命”，和“物质”的作用中。诚然，它们的活动是隐秘的，而且，纵使显现，也为其工作于其中的物质、情命、心思之资料所修改，不易认识。“超心思”不能从初便显示其自体为宇宙中的“创造主·权能”，因为，倘其如此，则“无明”与“无心知性”皆不可能，或否则这必需底舒缓底进化，将化为一迅速转化之局。可是在物质能力的每一步上，我们可见到一超心思底创造者所加的必然性的钤记；在生命与心思的一切发展中，见到可能性的许多路线及其联合之活动，这即是“高上心思”的干预之钤记。如“生命”与“心思”已发放到“物质”中，同样的，这些隐藏了的“神主”的较伟大底权能，得其时必从内转中外发出来，其无上底“光明”，必从上降临入我们内里。

然则在显示中的一神圣“生命”，不但是可能作为我们今之“无明”中的生命之高等结果和救赎，甚且，若这些事物实如我们所见，它也是“自然”的进化事业之必有底结果和圆成。

（第一卷完）



# 第二卷

## 明与无明——精神的进化

# 第一部　无限的知觉性与无明

# 第一章　非决定者，宇宙决定，与不可决定者

一知觉性·力量，遍处内居于"存在"中，即算是隐藏了也仍然活动，便是诸世界的创造者，"自然"的玄秘。但在我们的物质世界和我们自己的有体中，知觉性有其一两重方面：有"知识"(即"明")的一力量，有"无明"(即"无知识")的一力量。一自我觉识的无限"存在"之无限知觉性中，知识必是遍处内涵，或在其作用之真髓中活动；但我们在世间在事物的开始，看到一"无心知"，一全般底"冥昧"，似乎是创造性底世界能力之基础或自性。这便是物质世界起手的股本：知觉性与知识，起初出现为无限小底幽暗底运动，在许多点上，在微小底量上，皆联合相聚；知觉性的工事，是一迟缓而且艰难底进化，缓缓增上底组织和改善着的机械工事，渐渐增多的利得，便写记在"冥昧"的空白石版上了。但这些仍然好像是一寻求着的"无明"之聚积所得和构置，它是寻求要试行知道，了解，发现，试行缓缓且挣扎地化为知识。有如"生命"在世间困难地建立且保

持它的工事于普遍底“死亡”的基础上与环境中，起初在极微小底生命的许多点上，生命形式与生命能力的微量上，在增上着的聚积上，造成愈进愈复杂底有生体，一繁复底生命机械，同样，“知觉性”也建立而且保持一增盛但不定底光明，在一原始底“无心知”与一普遍底“无明”之黑暗中。

进者，所获得的知识，是属于现相，不属于事物的真实性或存在的基本。凡我们的知觉性遇到好像是一基本之处，那基本便带了一空白的表相，——倘若它不是一虚无，——一无相状的原始境界，和一大聚结果，非内在于原本中的，其中没有什么似乎是表其为正当、或显见是必需；有一聚上层建筑，对基本底存在没有分明底本生关系。宇宙存在的第一方面，是一“无限者”，它对我们的知见是一不决定者，倘若不是一不可决定者。在这“无限者”中，宇宙本身，不论在其“能力”方面，或在其结构方面，现出为一不决定底决定，一“无边底有限者”，——这皆是自相矛盾然是必需底说法，好像要指出我们是面对一超理性底神秘，为事物的基础；在那宇宙中，生起了——何自而起？——大数量和多种类的普通底和特别底决定者，似乎没有为“无限者”的自性中的任何可见知的事物所保证，却似乎是外加的，或者，也可能，是自加的。我们称那生起它们的“能力”曰“自然”或“自性”，但这名词没有表达什么意思，除非是事物的自性，是由一“力量”按照事物中内在的“真理”而安排它们，乃成其为自性；但那“真理”本身的自性，为什么这些决定者是为这些决定者的理由，无处可见。诚然，人文科学可能发现物质事物的程序或许多程序，但这知识未曾说明一点这主要问题；我们甚至于原始底宇宙程序的道理也不知道，因为那些结果，不自呈为其必然底后果，却皆只为应用底、事实底后果。终于我们也不知道如何这些决定者入乎或出乎那原始底“不决定者”或“不可决定者”，

它们好似出现于一空白和平版底背景上，在它们的有秩序底发生之谜里。在万事万物的原始上，我们面对一“无限者”，包含着一聚未说明的有限者，是一“不可分者”，充满了无尽底分别者，一“不变者”，充满了变化和辨别。一宇宙底矛盾乃万事万物之发端，一个矛盾，没有解释其意义的钥匙。

诚然，可能疑问，何必安立一包含我们的有相世间的“无限者”，虽则此一概念，严切地为我们的心思所需要，当作它的一切概念之必要底基础，——因为，在“空间”、或“时间”、或真元存在中，它不能规定或划出一限际，其外便没有什么了，或其前或其后也没有什么了，——虽另一代此者也是一“空”或“虚无”，又只能是一“无限者”的深渊，我们所不肯窥视的；一“非存在”的无限底神秘底零，当代替一无限底 X，作为一必需底假设，作为我们看一切对我们为存在者的基础。但即算我们不肯承认任阿事物为真实，除了这无际扩充着的物质世界的有限者，及其充韧着的决定，这谜也仍其未解。无限底存在，无限底非有，或无边底有限者，对我们皆是原始底不决定者或不可决定者；我们不能规之以任何性格或相状，指定任何可预定其决定者。叙述宇宙的基本性格为“空间”或“时间”或“空、时”亦复无补；因为纵使这些皆不是我们的智慧的抽象，以我们的心思观念加到宇宙上的，心思于其图象所必有的透视，这些也皆是不决定者，本身不附带在其内中发生的决定的由来的踪绪；至今仍没有解释，说明事物以之而决定的奇怪程序，或说明它们的权能，性质和功能，于事物之真自性，渊源，和要义皆无启示。

如实，这无限底或不决定底“存在”，对我们的“科学”自呈示为一“能力”，非以其自体却由其工作而显明，这在其动作上鼓起能性之波浪，在其中又投出无限小者的诸多聚集；这些又自团聚为较大底极微，变成了“能力”的一切创造的一基础，甚至那些最远于物质

基础的创造的基础，以使一有组织的“物质”世界出现，“生命”出现，“知觉性”出现，进化底“自然”之一切尚未得解释的活动出现。在原本底程序上建立了种种程序的一大聚集，我们能加以观察，追寻，有许多可从而资取，加以利用；但基本上它们没有一个是可以解释的。我们如今知道了，电的极微（电子）的不同底聚积和不同底数量，能产生属各种性，质，能力的较大底原子极微，或为其出现的构成之缘——这缘被误称为因，因为这里似乎只有一个必需底先决条件，——但我们未能发现如何这些不同底分布能至于组成这些不同底原子，如何在组成之缘或因中之种异性必需起组成了的结果上的种异性。我们也知道某些不可见的原子极微的某些结合，能产生或缘生新底和可见的决定，在性，质，能力上与组成着的极微迥不相同；但我们未能发现，比方说，如何氢气与氧气的结合之一固定公式，能来决定水的出现，它显然是有多于气体的化合者，是一新造物，是体质之一新形式，是十分新底性格的一物质显示。我们见到一种子生长为一树，我们追寻生长程序的路线，我们利用它；但我们没有发现如何一树能生自一种子，如何这树的生命和形式而能暗藏于这种子的体质或能力中，或者，倘若那倒也是事实，如何种子能发展为一树。我们知道种性因子和染色体皆为遗传之因，不但是生理的亦且是心理的差别之因；但我们没有发现如何心理底气质，能被包含且传递于这无心知底物质乘器中。我们见不到，亦不知，但这是已向我们宣说为“自然程序”之一使人信服的实说，即电子，原子，及为其结果的分子，细胞，腺，化学分泌，及其生理学上的程序之活动，以其起作用于一莎士比亚或一柏拉图的神经和脑经上，乃产生、或也许是机动地缘生一哈孟雷特，或一讨论集，或一理想国。但我们未能发现或鉴定如何这些物质底运动，竟能组成或必需作出这些思想和文学的最高点：在此是那些决

定者与决定之分歧是那么广远，使我们已不能追寻其程序，更无庸说了解或利用。这些"科学"的公式，在实用上可能是正确而且无失，它们可以统治"自然"的程序之实际底如何，但它们未尝启露其内中底如何或为何；倒是有点像一宇宙底"魔术师"的公式，精确，无可抵抗，各在其范畴里自动会成功，但其道理根本不可解。

更有使我们迷惑者；因为我们见到那原始底不决定底"能力"，投出它自体的许多普通底决定者，——以其对它们的所产生者的关系而言，我们可同等称之曰类型底非决定者，——有其本质的适当底诸多境况，及那本质的诸多决定底形式；后者是本质能力、即它们的基础上的多个有时是无数底变换；但这些变换没有一个像是为此普通底非决定者的自性中任何什么所预先决定的。一电的"能力"，产生它自体的正、负、中性底形式，同时是波流又是分子的形式；能力本质之一气体底境况，产生大数量底不同底气体；能力本质之一固体境况，即土地原则所由生的，发展为各种土的形式，多种岩石，种种矿物和金属；一生命原则，产生其植物王国，富有无数不同种类的树木花草之蕃滋；一动物生命原则，产生族，类，个别之莫大底一变换：这么便进到人类生命与心思与其心思型，进向那尚未写下的结论，或许是那仍属玄秘底下一段，在那尚未写完的进化史中的一章的。一贯，在原始底决定者中，有一普通底同一性之恒常律则，而且，隶属于基本底本质与自性的实地底同一性者，有类别与个体底决定者之纷多底变换；一同一律，在族型或类型之同一性或同似性中，建立起无数变换，时常在个体中苛细入微。但我们在任何普通底或类型底决定者中，得不到任何什么必需要此、由之而结果出的、变换底种种决定。在基本上的一不变底同一性，在表面上的自由和无数底变换，这一需要似乎是法律；但是谁，或是什么，需要着或决定着呢？这决定的道理是什么，其原本底真理或

其意义是什么？是什么强迫或促进这变化多端底可能性之纷繁活动，而这又似乎没有目标或意义，除是创造的美富与悦乐？在其中可能有一“心思”，有一寻求着且好奇而能发明的“思想”，有一隐秘底决定着的“意志”，但在物质“自然”之最初和基本底现象中，没有它的痕迹。

第一个可能底解释，指出一自加组织着的机动底“偶然”在活动，——这是这宇宙现相我们所称曰“自然”者所需要的一矛盾，一边是必不可无的秩序之出现，另一边是不可说明的畸形怪状与幻相之出现。我们可说，一无心知底、不联贯底“力量”，恣意而为，以一普通底偶然、创造这个或那个，原无任何决定着的原则，——决定之起，只是当作作为之旋律的坚持底重复的结果而成功，因为只有这重复底旋律能保持事物存在，——这便是“自然”的能力。但这暗许在事物的原本上某处，有一无边底“可能性”，或无数可能性之胎藏，由原始底“能力”将其从之显出，——一不可计度的“无心知者”，我们窘于称之曰一“存在”或一“非存在”；因为倘若没有这样底本原和基础，“能力”的出现与作为是不可解的。可是，如我们所见到的，宇宙现相的自性的一对立面，似乎禁格这一恣意而为遂产生一坚住底秩序之说。于秩序，于承托诸可能性的法律，有了太多底铁似底执持。有理由毋宁假定，有一事物中内在底命令底“真理”未为我们所见，然它是一“真理”之能作多方底显示者，从它自体投出一大聚可能性和自体的变换，这便由创造性底“能力”的作为，化为这么许多实现了的实事。这便引我们到第二个解释了，——事物中的一机械底必需，其工事我们识为“自然”的这么许多机械底律则；——一种需要，我们可说，如我们所假定的，某个这样底秘密内在的“真理”在事物中，自动地管制着我们观察到的在宇宙间进行着的诸多程序。但是这机械底“必需”一说，本身不能

说明无穷无数底变换之自由活动，在进化中可见到的：应当在此“必需”之后，或在其内中，有一个一体性之律则，联系于一同存并在的、但依赖它的、多体性之律则，二者皆坚持于显示；但这是什么的一体性，又是什么的多体性呢？机械底“必需”不能回答。进者，知觉性之自“无心知者”出现，是这理论的路上的一障碍石；因为这一现相，在无心知底机械底“必需”这一遍漫着的真理中不能有位置。倘若有一必需，强迫出显示，则只能是这，即原已有一知觉性蕴藏于“无心知者”内，等待外发，时若一切已准备好了，便从其似是底“无知”的囚狱破决出来了。诚然，我们可除去这事物有其命令底秩序的困难，说它不存在，“自然”中的决定性，是我们的思想加上去的，它需要这么一种命令底秩序，使它能与环境相周旋，但实则原来没有这么一个事物；只有一“力量”，在诸多极微的任意作为中做实验，在它们的普通结果上，以一在它们的作为中活动着的反复坚持，建立各个不同底决定；这么我们又从“必需”回到“偶然”，以之为我们的存在之基础。然则这“心思”，这“知觉性”，与产生它的那“能力”如此强烈不同的，以致为了它的作用，它必须将它的秩序的理念和需要，外加于“能力”所造成的，而它不得不生活其中的世界上，又是什么呢？于是必会有双重矛盾，知觉性而从基本底“无心知性”出现，一理智与秩序的“心思”，显示为一无心知底“偶然”所造成的世界之辉煌底最后结果。这些事也许皆可能，但它们需要一比至今所可得的更好底解释，然后我们方能加以认可。

这便开了其他的解释的路，说“知觉性”乃是这世界的创造者，从一似是底原始“无心知性”创造出来。一“心思”，一“意志”，似乎已想象出且组成了这世界，但它却自隐于它的创作之后。它的第一建树，便是这无心知底“能力”与体质的物质形式之屏障，作为它的当体现前之乔装，同时作为一可搏捏底创造基础，它可在其上工

作，有如一位艺匠运用一喑默底驯服底材料，以产生他的形式与图样。然则我们所见到的周遭的一切事物，皆是一外乎宇宙的“神明”之思想，一个“有体”而具有遍能底和遍知底“心思”与“意志”者，他负许多责任，如物质世界中的数学律则，美的巧艺，同一性与变易性的奇离底活动，和谐与乖戾，对反者之结合与交杂的奇离活动，也还有知觉性之奋斗以自存且自加确定于一无心知底宇宙秩序中的那戏剧，他也应当负责。这一“神明”于我们不可见，非我们的心思与诸识所能发现的，这事实也不成什么困难，由于一外乎宇宙的“创造者”之自我证明或直接表相，不能希望在无其当体的一宇宙中有：随处皆有一“智慧”的工事，法律，方案，公式，手段于目的之适应，恒常而不竭底发明，甚至还有幻想，却为一秩序化的“理智”所约制，凡此之明显表征，皆可视为这事物原始的充分证明。或者，倘若这“创造者”非全般超乎宇宙，亦复内在于他的工作中，纵使这样，也不需要他的其他表征，——诚然是除非对某些知觉性之进化于这无心知底世界中者，但也只是时当其进化已达到了一点，它能觉识到这内寓着的“当体”了。这进化着的知觉性之干预不会是一困难，由于事物的基本性质在其出现上不会有矛盾；一遍能底“心思”，容易将它自体的一点什么渗入它的所作者中。只有一个困难仍在；即是这创造的武断性质，创造的目的之不可解，其不必需底无明，冲突，苦难的律则之简直是毫无意义，其结末之没有明释或结论。一场戏么？但为什么有这么许多不神圣底原素和脚色的钤记，在此“一”的戏剧中，其性质必假定是神圣底呢？对这么一种提示，说凡我们见到在此世界中作出的皆是上帝的思想，可以反驳说上帝应该能有较好底思想，而其最好底思想，应当是禁住了创造这不快乐和不可解的世界。凡自一超宇宙以外的“神明”出发的对存在的神学解释，皆碰倒在这困难上，只能回避它；这困难

可能消失，只倘若“创造者”是虽超出了创造，却仍内在其中，他自己是在某种双为演员又是戏剧的情况中，是一“无限者”，投掷无限底可能性入乎一进化底宇宙秩序之定型中。

在那假定上，必在物质“能力”的作用后面，有一秘密内涵底“知觉性”，为宇宙底，无限底，以那前面的“能力”的作用，造成它的一进化显示之手段，为出乎它自体的一创作，在物质世界的无边底有限者中。物质“能力”的似是底无心知性，将是一必要底条件，为了构造物质底世界本质，这“知觉性”意在使自体内涵于其中，庶使其可由进化而生长以出乎其似是底对反者；因为倘若没有像这样的某些办法，一全般底内转作用便不可能。倘若“无限者”从它自体有这么一创作，则这必定是其自体的真理或权能的显示，然在一物质底乔装中：这些真理或权能的形式或乘器，便是我们在“自然”中见到的基本普通底或基础底决定者；而独特底决定者，否则也皆是不可数计的变易，出现自此空洞底普通质料，它们皆从之源出的，便将是居于这些基本者中的真理或权能所内具的诸多可能性的适当形式或乘器。于一无限底“知觉性”为自然的诸多可能性的自由变换，这原则可解释那无心知底“偶然”一方面，我们在“自然”的工事中所觉识的，——其为无心知，只是在表相上，其如此表现，是因为入乎“物质”之全般内转作用，是因为这秘密底“知觉性”用以掩饰它的内在的屏障。“无限者”的诸多真理，真实底权能，命令地完成它们自体，这原则可解释一机械底“必需”的那相反底一方面，我们在“自然”中所见到的，——其为机械底，也只是在表相上，其如此表现，是因为“无心知性”的这同一屏障。然则可完全了解为什么“无心知者”作它的工事，是以数学的建筑，图案，数字之有效排列，手段对目的之适应，无尽底机巧与发明，这一恒常底原则，几乎可以说，是以一恒常底作实验的技巧与一目的之自动性作它

的工事。知觉性之从似是底“无心知性”出现，也将不复是不可解了。

凡“自然”的一切未得解释的程序，皆可得到其意义与地位，倘若这假定被证明可立。能力似乎创造体质，但如实，如存在既内在于“知觉性力量”中，体质也必内在于“能力”中，“能力”，是那“力量”的一显示；体质，是秘密底“存在”之一显示。但如其为一精神底体质，这不能为物理底识所了知，直到“能力”给它以“物质”的形式可为识所摄持者。人也开始懂到如何图案，量，数的排列，能够是质与性的显示之一基础；因为图案，量，与数，皆是存在体质之权能；质与性，皆是知觉性及其力量的权能，寓居于存在中者；它们皆可由体质之一旋律与程序而使之显示且发生作用。一棵树从一粒种子出生，像其他一切类似底现相一样，可由其内寓着的当体我们所称为“真实理念”者解释；“无限者”于显著形式，其存在的权能之活躯体，必从其自有的自我压缩于能力体质中而出现者，“无限者”的这自我知见，便会在内中在种子的形式中怀藏了，在内入于那形式中的隐秘知觉性中挟带了，自然必从之外发。在这原则上，不难懂到，如何物质性底极微，有如种性因子与染色体，能挟带了心理原素，以遗传与那必从入的种子出现的身体形式；基本是在同一原则上，在“物质”之客观性亦如我们在主观经验中所得者，——因为我们见到，下心知底生理体，挟带了一心思底心理内容，过去的事情的印象，习惯，固定了的心思底和情命底形成，固定了的性格形式，而以一隐秘底程序，送上到清醒知觉性中来，这么便发生或影响我们的本性的许多活动。

在同一基础上，不难懂到为什么身体的生理功能，帮助决定心思的心理作用；因为身体不徒是无知觉底“物质”而已；它是一秘密知觉着的“能力”之机构，得形式于其中的。它本身是隐秘地知觉

底，同时它是一已出现的显了底“知觉性”的表现之器，在我们的身体底能力本质中是自我觉识的。身体的功能，皆是这心思底“寓居者”的运动之一必需底机械或工具作用；只能由发动这身体工具，在其中出现的、外发的“知觉底有体”乃能表达其心思的形成，意志的形成，将它们化为它自体在“物质”中之一物理底显示。工具的能量和手续，必到某一限度重新形铸心思底形成，在其从心思形相到物理表现的过渡中；它的工事是必需的，必然发施其势用然后那表现能变为真实。这身体工具甚至在某些方向可统治它的使用者；它也可因习惯的力量，提示或造出内寓其中的知觉性的非自意底反应，在工作着的“心思”和“意志”能管制或干涉以前。凡此一切皆为可能，因为身体有一“下心知底”知觉性，为它所自有的，这在我们的全部自我表现中是有其一分的；甚至，倘若我们只看这外表工具作用，我们能结论到身体决定心思，但这只是一小真理，大真理是心思决定身体。在这种观念下，一还要深底“真理”可以想象了；一精神元，赋心灵予障蔽着它的体质，便是心思与身体二者的原始决定者。另外一方面，在与这程序相反对的秩序中，——那以之心思能传达它的理念和命令到身体者，能训练身体为一新作为的工具，甚至能那么以其习惯底要求或命令印上它，以致身体本能自动地完成之，甚至其时心思已不复是知觉地愿望之了，还有那些较非寻常然已经证明者，以之到一异常底且几于不可限制的程度，心思能学到决定身体的反应，甚而至于驾越身体的作为之正常法则或条件，——这些，以及我们的有体的这两原素的关系之此外不可胜数的诸方面，皆变到容易懂到了：因为是生活底物质中的秘密知觉性，乃自其较伟大底伴侣接受；是这在身体中，以其自有的内在底和隐秘底方式，见到或感觉到对它的要求，且服从外发底或显了底居临于身体上的知觉性。终者，一神圣底“心思”和“意志”

创造着宇宙，这概念也可得其正当理由了，同时其中使人迷惑的原素，我们的推理心思不肯归之于“创造者”的一专断底命令的，皆得其解释于一“知觉性”困难地出现自其对反者之必有底现相了，——出现是困难了，而有其使命，要凌越这些反对底现相，且以一迟缓和艰难底进化，显示其更伟大底真实性和真本性。

但是从“存在”的物质这一端去接近这问题，不能得到这假定之任何有效底确然性，或为此事而得到“自然”和她的办法之任何其他解释：原始底“无心知性”所张出的隐障是太厚了，“心思”透不过去，而是在这屏障之后，乃隐藏了凡所显示者之秘密渊源；在那后面，凡对我们现为“自然”的物质前方的现相和程序下之真理与权能，居然皆在。要更明确知道，我们必追随外展而进化着的知觉性的曲线，直到一高度和自我启明之大度，其中这原本秘密是自体启露了；因为假定是它必然要外发，终于必发皇从初以隐秘底原始“知觉性”蕴藏于万事万物中者，以它为一渐进底显示者。在“生命”中，要寻求这真理明明是没有希望的；因为“生命”以一种形星开始，其中知觉性仍属下心思底，因此对我们之为心思底有体，现似是无心知底，或至多是下知觉底，而我们在生命的这阶段的考察，从外研究它，不能比我们于“物质”的试验，能于这秘密真理有更多底收获。甚至时当心思在生命中发展，其最初功能底一面，是一心理体内涵于作为中，于情命底和身体底需要和事务中，于冲动，欲望，感觉，情感中，不能离开这些后退而观察和知道它们。在人的心思中乃有最初底希望，可了解，发现，自由通彻：在此，我们似乎是近于自我知识和世界知识的可能了。但在事实上，我们的心思起初只能观察事实和程序，其余的则它必须作演绎和归纳，构出假定，作推理，作揣测。为了要发现“知觉性”的秘密，它必得知道它自体，决定它自体和程序的真实性；但如在动物生命中，外发

出现的“知觉性”是内涵于生命底作为和运动中，同然，在人中，心思知觉性是内涵于其自体的思想漩涡里，是一种活动，其间它持续而无休止，其间它的真本推理和揣测，在其倾向，轨道，和情势上，皆被它自体的气性，心思底动转，过去底形成，和能力路线，偏向，癖好，一俱生底自然选择所决定，——我们非按照事物的真理自由地决定我们的思惟，这是由我们的本性给我们决定的。诚然，我们能以相当底离执态度而后退，以观察心思“能力”在我们内中之作为；但仍然只是见到它的程序，而见不到我们的心思底决定任何原始渊源：我们能建立“心思”程序的理论和假定，但隐障仍有在我们自己的内中秘密上，我们的知觉性，我们的全部本性上。

只是时当我们作瑜伽修持而将心思本身止息之后，我们的自我观照之一较深沉底结果方有可得。因为第一，我们发现心思是一微妙体质，一普通底决定者——或类别底非决定者，——这，当心思底能力发生作用时，便将其投入诸多形式或自体的特殊决定，为思想，概念，知见，心思底意绪，意志的活动，感觉的反应，但是，若这能力寂静时，则能或者生活于一惰性底冥顽中，或者生活于自我存在之一不动底沉默与和平中。其次，我们见到我们的心思的决定，不全皆出自其自体；因为心思底能力的波浪与潮流，是从外面进到它；这些在它内中成形，或者从某些普遍底“心思”已形成者现出，或者从他人心思而来，遂被我们接受为我们的思想。我们也能见到在我们内中有一潜意识底或幽潜底心思，而思想，知见，意志冲动，心思感觉，皆自之而起；我们更能见到高等知觉性境界，由之一超上底心思能力，在我们上面或经过我们而发施作为。末了，我们发现到那观察凡此一切者，是一心思有体，它支持着这心思体质与心思之能力；倘若没有此一当体，它们的支持者和认可之渊源，它们便不能存在或活动。这心思底有体或“补鲁洒”，起初出现

为一沉默底见证者。而且，倘若那便是一切，则我们当承认心思的决定，为一现相底活动，为“自然”、为“自性”所加到这有体上的，或否则为“自性”所呈献于它的一创作，为一思想世界，“自性”所构成的，贡献给观察着的“神我”。但后下我们又发现这“神我”，这心思底有体，能出离其为一沉默底或接受着的“见证者”之姿态，而变为诸多反应的渊源，能接受，拒绝，甚至统治而且管制，能变为发施命令者，知者。也有一知识生起，以谓这心思质显示此心思体，是其自有的表现底本质，而心思底能力便是其自有的知觉性力量，所以有理由结论到一切心思决定，皆起自此“补鲁沙”或“神我”之体。但这一结论，却为这一事实弄复杂了，即从另一观点看，我们个人的心思，似乎不外是普遍底“心思”之一形成，是一具机器，以接受，修改，推广宇宙底思想波浪，理念潮流，意志提示，感觉波澜，识感提示，形式提示。无疑，它有它自体的已实践的表现，偏向，习好，个人脾气和本性；从宇宙普遍者而来的，只是倘若其被接受，被同化，入乎个人的心思体，“神我”的“自性”之自我表现后，方得有其地位。但是，观于这些纠纷复杂，这问题仍其为完整，是否凡此外发与作为，乃某些宇宙底“能力”的现相底创造，呈献于心思有体者，或者是“心思能力”所加的一番活动，加于“神我”或“补鲁洒”的非决定底、或许不可决定的存在上者，或是否这整个乃由内中“自我”的某些机动底真理所预先决定的什么，只显露于心思表面而已。要知道那个，我们得接触或进到有体与知觉性的一宇宙境界，对之事物之全体与其整个原则，较之对我们的有限底心思经验，显示得更好的。

“高上心思”知觉性，便是这么一境界或原则，出乎个人心思以外，甚至出乎“无明”中的普遍心思以外；它在自身中具有一宇宙真理的最初直接底和娴熟底认识：在这里，我们可希望懂到事物的一

点原本工事，得到宇宙“自然”的基本运动的一点内视。诚然，有一事是变到清楚了；在此是自明的，即个人和宇宙，两从一超上底“真实性”而来，在二者中得其形式者：个人有体的心思和生命，其自性中之自我，因此必然是宇宙“有体”的一局部底自我表现，而且，由于那而且直接，两者皆是这超上底“真实性”之一自我表现，——可能是一有条件底或半隐蔽底表现，但仍然是那便是它的意义。但我们也见到那表现应是什么，也决定于个人自己：只是他能在他的本性中接收，同化，表呈的，宇宙有体或“真实性”的他的那一部分，乃能在他的心思与生命与身体诸部分得其形表；他表现一点某些挹自“真实性”者，某些在此宇宙中者，但表现之于他自己的自我表现的方式下，他自己的本性的方式下。然而那原本问题，宇宙的现象给我们立出的，不曾以高上心思的知识而解决，——那问题，在这场合，是：心思底“个人”，心思“补鲁洒”，其思想，经验的建筑，知见的世界，是否真为发自其自己的精神本体之某些真理的一自我表现，为那真理的诸多机动底可能性之一显示，或者，是否毋宁为“自然”、“自性”所呈给他的一创作，一结构，而且只在那“自性”在他个人的形成中个体化了的义度下，乃可说是他自己的，或依赖着他；或者，又更是否这是一宇宙底“想象”的一出戏，“无限者”的一幻想，加到他自己的纯粹存在的空白底不可决定者上的。以上是创造的三个观念，似乎皆有同等底机会成为是正当的，而心思不能确定地抉择它们；因为每一观念，皆自装备了其自有的心思逻辑，有其对直觉和经验的诉与。高上心思似乎又增加这纠纷了，因为高上心思的事物观，容许每个可能性在其自有的独立底权柄中表呈它自体，而且实践它自有的存在于认识中，于机动底自我表白中，于经验的实质化中。

在“高上心思”中，在心思的一切高等境界中，我们发现一两分

者往复回旋，一纯粹而静默底自我，无相，无性，无缘，自存，自定，自足，与那强大底动力，属一决定性底知识的权能，与一创造性底知觉性和力量的，自倾注于宇宙的诸形式中。这对反，却又是一同位并列，仿佛此二者是互相关联者或相辅相成者，虽是显似底互相矛盾者，则自升华为“无功德大梵”与“有功德大梵”之同存并在，即一非人格性底“大梵”，无有品质，一基本底神圣“真实性”，无有于一切关系或决定者，与一具有无限品质的“大梵”，一基本底神圣“真实性”，为一切关系和决定的渊源，持载者，主宰者。倘若我们追寻“无功德大梵”，入乎可能最远底自我经验中，我们达到一无上底“绝对者”，空无一切因缘与决定，存在的不可名相的最初和最后一语。倘若我们经过“有功德大梵”而入乎某种可能最极底经验，我们达到一神圣底“绝对者”，一人格性底至上而且遍在底“神主”，是超上而又是普遍底，为一切因缘与决定的无限“主宰”，能在其有体中持载亿万宇宙，而充周每一宇宙以其自我光明之一缕，以其无可名言的在存之简单一度。高上心思知觉性，平等保持“永恒者”的这两橛真理，然在心思，则为两橛互相除外的更代者；高上心思承认二者为一“真实性”的至上底两方面；然则在某处，在此二者之后，必有一还更伟大底“超上性”，源出此二者，或支持此二者于其无上底“永恒性”中。但那能是什么呢，以这种相反对者为平等底真理的，除了是一原始不可决定的“神秘”，对之心思的任何知识、任何了解皆不可能的？我们诚然能到某种限度知道它，在某种经验或证会中，以其方面，权能，恒常底一系基本底正者负者，由之我们得追求它者而知道它，或独立地单在一个中追求，或整个地在二者中追求；但归根究极，它似乎遁出了最高底心理体，而仍其为不可知。

但是，倘若无上“绝对者”诚为一纯粹“不可决定者”，则没有创

造，没有显示，没有宇宙为可能。可是宇宙仍然存在。然则那是什么呢，创造成这对反者，能成此不可能成者，将此自我分化之不可解的谜造出者？它必定是某种“权能”，而“绝对者”既是唯一真实性，万事万物的唯一渊源，则此一“权能”必自其中出，必与之有些关系，必有一关联，一依赖性。因为，倘若它是与无上“真实性”全然相异，是一宇宙底“想象”，将其决定外加于“不决定者”之永恒底空白上，则一绝对底“超上大梵”之唯一存在不能安立；在万事万物的渊源之始，则必有其二元，——实质上不异于《数论》学派的“神我”与“自性”的二元论。倘若它是“绝对者”的一“权能”，诚为其唯一“权能”，则我们会有此逻辑上的不可能，即“无上有体”之存在与其存在之“权能”，皆全般互相反对，为两个至上底矛盾者；但因为“大梵”是无有于关系与决定的一切可能，而“摩耶”乃一创造性底“想象”，将这些真本事物外加在它上面，为关系与决定的一作始者，“大梵”又必为其支持者和见证者，——这于逻辑之理，是一不可安立的公式。倘若承认它，则它只能是一超理性底神秘，是个什么，非真非不真，在其性质上无从解释，不可说。但困难是皆如此大，只是倘若它无可拒绝地自呈为形而上学的研究和精神经验的必然底极点，峰顶，究竟，然后能接受它。因为纵使万事万物皆幻有底创作，它们亦必至少有一主观底存在，而它们不能存在于何许，除了在“唯一存在”的知觉性中；然则它们皆是“不可决定者”的主观底决定。倘若，相反的，这“权能”的决定皆是真实底创作，则它们从何者而得决定，它们的本质是什么呢？不可能说它们是从“无有”作成的，从异乎“绝对者”的一“非存在”作成的；因为那样又将建立一新底二元，一大正性底零，以对这我们所假设为唯一“真实性”之更大底不可决定的 X。然则明显是“真实性”不能是一严格底“不可决定者”。凡所创作者必定是属于它，且在它内中，凡属

究竟“真实者”的本质者，其本身亦必真实：一浩大底无基础底对真实性的否定而充作真实，不能是永恒底“真理”，“无限底存在”之唯一结果。然则完全可懂到“绝对者”之是且必定是不可决定的，是在这义度下，即它不能为任何决定、或任何可能底决定之总和所限制，然不是在另一义度下，谓它不能为自我决定。“无上底存在”，不会不能创造它的有体的真实自我决定，不能保持一真实底自我创造或显示、在它的自体存在之无限中。

然则，“高上心思”，不给我们以终极底、正极底解决；是在出乎它以外的一超心思底认识中，我们只得去寻求一答案了。一超心思底“真理知觉性”，是“无限者”与“永恒者”的自我觉识性，同时亦是那自我觉识性中内具的一自我决定之权能；第一个是它的基础和格位，第二个是它的有体之权能，它的自我存在之动力。凡自我觉识之一无时间底永恒，在其自体中见为有体之真理者，其有体之知觉底权能显示之于“时间的永恒性”中。然则在“超心思”，那“无上者”不是一严格底“不可决定者”，一否定着一切的“绝对者”；有体的一无限者，在其自有的不可变易的存在之纯粹性中对自体为完全，其唯一权能便是一纯粹底知觉性，只能居于有体之不变底永恒性上，居于其单独底自我存在之不动底悦乐上，这，不是“真实性”之大全了。“有体”之“无限”，亦必是一“权能”之“无限”；在自体中蕴藏着一永恒底休止与宁静，它亦必能起一永恒底作为与创造：但是这也必须是其自体中之一作为，其永恒而且无限底自我中所出之创造，因为此外没有任何其他什么它可从之而创造了；任何创造基本似是异于它者，必仍真实是在它自体内中，且属于它自体，不能是对它的存在为陌生的什么。一无限底“权能”，不能单是一“力量”而休止于一纯粹不活动的同一性中，一不变易的宁静；在它内中，必然有其有体之无尽权能和能力：一无限底“知觉性”，在

内中必包含其自有的自我觉识性的无尽真理。这些在作为中，对我们的认识当出现为它的有体之诸多方面，对我们的精神识感，当出现为其动力的诸多权能与运动，对我们的美感，当出现为其存在的悦乐的诸多工具与表呈。于是创造乃是一自我显示：它将是“无限者”的无限可能性之有秩序底施展。但每一个可能性，暗含有体之一真理在后，“存在者”中之一真实性；因为倘若没有那支持着的真理，则必不能有任何可能者。在显示中，“存在者”之一基本底真实性，对我们的认识将出现为“神圣绝对者”的一基本精神方面；从之乃现出其一切可能底显示，其内涵底动力机能：这些又必创造或作发它们自有的显著形式，表现权能，本生程序，出自此非显了底潜在性中；它们自有的有体，将发展它们自有的变是（自相 svarūpa，自性 svabhāva）。于是这乃成为完全底创造程序：在在我们的心思，我们见不到这完全程序，我们只见到诸多可能性，自加决定为实事，而且，虽则我们用比量或揣测，我们不确然于一必需，一预先决定着的真理，一命令，有在于其后，使诸多可能性得其能量，且决定诸实事。我们的心思是现实的一观察者，可能性的一发明者或发现者，但不是一见者，见到那些幽暗底命令，使一创造的运动和形式为必然的：因为在宇宙存在的前方，只有种种力量决定着结果，由于它们的权势之相接之某些平衡；而原始底“决定者”或多个决定者，倘若它或它们存在，皆是被我们的无明从我们面前隐障了。但对于超心思底“真理知觉性”，这些命令是明显的，将是它的视见与经验的真本质料：在超心思底创造程序中，凡诸命令，诸多可能性之联结，结果出的实事，皆当是单独一个整体，一不可分的运动：诸多可能性与实事，在其本身皆持载了它们的渊源出的命令之必然性，——凡其结果，凡其创造，将成为它们所显示的“真理”之体，显示于“大全存在”之前定底显著形式与权能中。

我们对于“绝对者”的基本认识，我们对它的实质底精神经验，便是直觉或直接经验，经验到一无限底且是永恒底“存在”，一无限底且是永恒底“知觉性”，一无限底且是永恒底“存在之悦乐”。在高上心思底或心思底认识中，能辨明或甚至能分开这原始底一体为自体存在底三方面：因为我们能经验到一纯粹底，无因底，永恒底“福乐”，它是那么深密，以致我们唯独是它；存在，知觉性，似乎皆吞没于其中，不复现为分明是有；相似的一纯粹而且绝对底知觉性的经验，和一相似的无外底与之同体为一，也是可能的，而且也能有相似的与纯粹而且绝对底存在的同体为一之经验。但对于一超心思的认识，此三者皆常是一不可分的“三位一体”，即算三者之一可居于余二者之前，而显示其自体的精神底决定者；因为每个皆有其本原诸方面或其内在底自我形成，但凡此综合起来，对三一之“绝对者”皆为原始。“爱”，“喜”，“美”，皆“神圣存在之悦乐”的基本决定者，我们立刻可见到这皆属那“悦乐”的真本质料和自性：它们皆不是陌生底外加，加到“绝对者”的有体上的，或为其所支持却居于其外的创作；它们皆是它的有体的真理，对它的知觉性为本有，皆是它的存在之力量的权能。同然，于绝对底知觉性之基本底决定者，知识与意志，为然；它们皆是原始“知觉性力量”的真理与权能，皆内在于其真本自性里。这是真实不虚，变到又更明白了，时若我们顾到绝对底“存在”之基本底精神决定者；它们皆是其为三而一的权能，于其自我创造皆为必需底先决条件，——“自我”，“神圣者”，“知觉底有体”；“阿图门”，“伊湿筏罗”，“补鲁洒”。

倘若我们追寻这自我显示的程序更远，我们当见到这些方面或权能的每一个，在其最初作用中安立于一三个一组或三位一体上；因为“知识”必然建立于“知者”，“所知”，与“知识”上；“爱”自居于“爱者”，“被爱者”，与“爱”上；“意志”自圆成于“意志之主”，“意

志之对象"，与行施之"能力"中；"喜"有其原始底和究竟底欢乐于"享受者"，"被享受者"，与联合此二者的"悦乐"；"自我"，如其必然出现且建立其显示于"自我"之为主体，"自我"之为客体，与自我觉识，结合"自我"之为主体客体；凡此，皆属三位一体。这些，和其他原本诸权能与方面，皆得其定位于"无限者"之基本底诸多精神底自我决定中；其他一切皆基本底诸多精神底决定者的决定者，显著底关系，显著底权能，显著底有体，知觉性，力量，悦乐的种种形式，——"永恒者"的"知觉性力量"的真理程序之路线，方式，情况，能力，及其显示的命令，可能性，实际性。凡此诸多权能与可能性及其内涵底后果之施展，皆以超心思底认识搏合于一亲切底一性中；它使它们长是知觉地建立于原始底"真理"上，将它们保持于在它们的自性中且为它们所显示的那些真理之和谐中。于此没有想象的外加，没有武断底创造，也没有任何分化，破断，不可调和的反对性或差异性。但是在"无明"的"心思"中，这些现相皆有，因为在那里，一有限底知觉性，观看而且处理一切事物，好似皆是分别底认识对象或分别底存在，那知觉性寻求知道，占有，且享受它们，为其主宰，或为其所主宰；但是，在它的无明之后，它有内中的心灵，所寻求者，即是那"真实性"，"真理"，"知觉性"，"权能"，"悦乐"，它们以之而存在者；心思应当学到对此醒觉，觉悟到这隐蔽于它内中的真寻求和真知识，觉悟到那"真实性"，一切事物由之而保持它们的真理的，觉悟到那"知觉性"，一切知觉性皆为其元体的，觉悟到那"权能"，一切事物由之而得到凡属其内中所有的有体之力量的，觉悟到那"悦乐"，一切悦乐皆其局部底表像的。这知觉性之范限，与这对知觉性之整体性之觉悟，亦复皆是"精神"的一自我决定，是自我显示之一程序；纵使在它们的现相上好似与"真理"相反，有限知觉性的这些事物，在其较深底意义和真性上，有一神圣底要义；

它们亦复发皇出“无限者”的一真理或一可能性。如可能以心思底方式表白之的话，属于一点点这种性质的，将是超心思底对事物之认识，那是遍处见到唯一“真理”的，它将这么安排它关于我们的存在的对我们的叙述，也将这么安排它的关于创造的秘密和宇宙的意义的报告。

同时，不可决定性，也是我们于“绝对者”的概念和我们的精神经验中的一必要底原素：这是超心思于有体于事物的看法的另一面。“绝对者”是不能为任何一决定或任何诸多决定的总和所限制或界定的；另外一方面，它也不被束缚于纯粹存在的一不可决定的空虚上。反之，它是一切决定之渊源：它的不可决定性，是它的有体的无限性，与有体的权能的无限性二者之自然底和必要底条件；它能是无限为万事万物，因为它不是某一特殊事物，且超越任何可界说的全体。是“绝对者”的这真元底不可决定性，乃自移译入我们的知觉性，经过我们的精神经验的基本底否定着的正性者，为不动不变的“自我”，“无功德大梵”，无性质的“永恒者”，纯粹无相底“一存在”，“非人格性者”，空无活动之“玄默”，“非有体”，“不可名相者”，和“不可知者”。另外一方面，它是一切决定的真元与渊源，而且这动力底真元性向我们显示，经过基本底肯定着的正性者，其间“绝对者”同样与我们相接；因为这是“自我”之为万事万物者，“有功德大梵”，有无限底性质之“永恒者”，为“太一”即是“多”，无限底“个人”之为一切个人与人格之渊源与基础者，创造之“主”，“名言”，一切工作与作为之“大师”；是那知之则一切皆知者：这些肯定与那些否定相应。因为在一超心思底认识中，破分“唯一存在者”的两面，——甚至说其为两面已觉过分，因为它们在彼此中互有，它们的同存并在或一个存在，是永恒底，而它们的彼此存持着的权能，建立“无限者”的自我显示。

但是对它们的分别认识，也不完全是一虚幻，或"无明"的一完全错误；这，于精神经验也有其有效性。因为这些"绝对者"的原本方面，在下降着或上升着的"显示"中，皆是基本底精神底决定者或非决定者，在此精神底终点或发端，相应于物质底终点或无心知底发端之普通底决定者或类别底非决定者。那些对我们好像是负性者，在其中含有"无限者"的自由，不受其自体的诸多决定之限制；它们的实践，开释出内中的精神，解放我们，使我们能参预这超上性；这么，一旦我们度人或经过这不变底"自我"之经验，我们遂不复在我们的有体的内中格位上，为"自性"的决定和创造所拘束所限制了。在那另外动力底一方面，这原始底自由，使"知觉性"能创造一世界的决定，而不为其所拘束：它也使之能从它所创造的退引，而在一高等真理公式中重新创作。是在这自由上，乃基托了存在的真理可能性之无限变换的精神权能，以及其创造的能量，而不自系于其工作上，于"必需"的任何和每个形式上或组织体系上：个人有体，亦由这些否定着的绝对者之经验，能参预那机动底自由，能从自我表呈的一品次进到一高等品次。在那一阶段，时若其从心思底格位进到其超心思底格位，一个最有解放之助的倘若不是必不可无的经验可能干入的，便是心理体或心思底私我之全部"涅槃"，进入"精神"的玄默。无论怎样，一纯粹"自我"之精神实践，必先于过渡到那知觉性的介居中间的高位，从那里乃可明白概览显了底存在之上升和下降的等级，而保有上升和下降的自由权，乃成了精神底优先权。与每个原本方面和权能同体为一，这一独立底完全性，——不是像在心思中一样，狭隘化了，限于单独一专注着的经验，似乎是终极底而且完整底了，因为那会与存在的一切权能和方面之一体性之实践扞格不合，——是内在于"无限者"中的知觉性里的一能量；那诚然是高上心思的认识、及其意志、要将每一

方面、每一权能、每一可能性、扩充至其独立底圆满、之基础和正当理由。但“超心思”常在每一格位或每一境况中，保持了一切为“一”之精神实践；那一体性之亲切现前，是在那里的，甚至在每一事物每一境界之最完全底摄持之内，给予了其整个底自体之悦乐，权能，和价值：这么便不失见于肯定底诸方面，纵使于否定底诸方面的真理完全接受。“高上心思”仍然保持这在基层下的“一体性”之意识；那于它是独立底经验之稳定基础。在“心思”中，一切方面之一体性的知识，则消失在表面上，知觉性投入到专注着的除外底分别肯定中；但亦复在那里，虽在“心思”的无明中，整个真实性仍留居于除外底集中的后面，能够恢复出，出以一深沉底心思底直觉形式，或否则出以一整体底一性之基层底真理的理念或情绪；在精神底心思中，这能发展为一永远当前的经验。

遍在底“真实性”的一切方面，其基本真理，是在“无上底存在”中。如是，虽“无心知性”的一权能或方面，似乎是永恒“真实性”的一对反，一否定者，也仍与一“真理”相应，为自我觉识和大全知觉底“无限者”保持于其自体中者。时若我们密切观察，则见它是“无限者”的权能，能将知觉性投入自我内转的定境中，一“精神”的自我遗忘，隐蔽于其自有的深渊里，那下面没有任何事物是显了底，但一切皆不可思议地是，且能从那不可名相的潜隐中出现。在“精神”的高处，这宇宙底或无限底沉定睡眠境，对我们的认识现为一光明底究极底“超心知”：在有体的另一端，这对认识自呈为“精神”的能性，能向自体呈献它自体的真理之诸多反对者，——一“无有”之深渊，一无心知之深“夜”，一无感性之无底止之昏沉，可是存在的一切形式底有体，知觉性，和悦乐，能从那里显示，——但是它们出现于有限底诸项下，于缓缓出露着且增加着的自我表呈中，甚至在它们自体的反对者的诸项下；这是一秘密底大全有体，大全悦

乐,大全知识的游戏,但它服从它自有的自我遗忘,自我反对,自我限制的规则,直到它有准备于超越之了。这便是"无心知性"和"无明",我们见到在物质世界中起作用的。它不是无限且永恒底"存在"之一否定,却是其一个项目,一个公式。

重要的,是在这里察看由"无明"的现相对宇宙有体的这么一种全般认识所得到的意义,及其在宇宙的经济中所给规定的地位。倘若我们所经验到的一切皆是一自外强加,是"绝对者"中之一非真实底创造,则宇宙和个人的存在,在其真本自性上两皆是一"无明";则唯一底真知识将是"绝对者"的不可决定的自我觉识。倘若一切皆是一时间性底和现相上的创造,倚对那见证着的无时间性底"永恒者"而建立的,而且,倘若这创造不是一"真实性"的显示,而是一任意底自生效果的宇宙构架,则那仍将是一种自外强加。我们于创造的知识,将是飘忽浮动底知觉性和有体之暂时建筑的知识,一可疑的"变易"掠过"永恒者"的视线的知识,而不会是一"真实性"的知识;那,也会是一"无明"。但是,倘若一切皆是一"真实性"的显示,以"真实性"的组成着的内在性,以其实成着的真元与当体而本身是真实,则个人有体与世界有体之觉识,在其精神渊源上,在其自性上,皆当是无限底自我知识与大全知识之活动:无明,则只能是一附属底运动,一被压抑或受了限制的认识,或者是一局部底不完全底外发着的知识,而有真而全底自我觉识与大全觉识两藏于其内中亦藏于其后。这将是一暂时底现相,不是宇宙存在的原因和真元;其必然底圆成,将是精神的回转,不是自宇宙出到一单独底超宇宙底自我觉识,而是即在此宇宙内中,达到一整体底自我知识和大全知识。

可以辩驳说,超心思底认识,究竟还不是事物的最后真理。知觉性的超心思界,即从高上心思和心思达到"真、智、乐"的全般经

验的居间底一步，在此以外，还有显了底“精神”的最高诸峰：在此，存在必全不建立于“一”在多中之决定上，它将简单地、独一地显示一性中之一纯粹同体为一。但超心思底“真理知觉性”不会在此诸界中没有，因为它是“真、智、乐”的一固有底权能：分别将是。诸决定不作为界划，它们将是粘柔性底，相渗合的，每个是一无边底有限者。因为在那里，根本上整体上是一切在每个中，每个在一切中，——在那里，有一基本底同体为一之觉识，一知觉性之互相包容和互相涉入，而皆至于其极。如我们所见为知识者将不存在，因为无需，因为一切将是有体本身中的知觉性之直接作用，为同，为密切，内中自我觉识且大全觉识。但仍然，知觉性间之关系，相互底存在之悦乐之关系，有体之自我权能与有体之自我权能间之关系，不会被除外的。这些最高底精神境界，不会是一空白底不可决定性之原畴，不会是一纯粹存在之空处。

再可以说，纵使如此，至少在“真、智、乐”本身，超一切显示之世界而上，不会有什么，除了纯粹存在之自我觉识与知觉性与纯粹底存在之悦乐。或者，当然，这三一有体本身，也可能只是“无限者”的原始底精神底自我决定之三位一体；这些，像一切决定一样，也会在不可名相底“绝对者”中失其存在。但我们的立论是，这些皆必定是无上有体所固有的真理；它们的究极底真实性，必然是先有在于“绝对者”中，纵使它们在精神底心思之可能最高底经验中，皆无可言说地异于它们之为它们者。“绝对者”不是一无限底空白性之神秘，也不是诸多否定之一至上总和；没有什么能够显示，若其不为原始底和遍在底“真实性”的某些自我权能所是正。

# 第二章　大梵，补鲁洒，伊湿筏罗，——摩耶，勃罗克里谛，烁克谛

于是有一无上"真实性"，为永恒，绝对，无限。因为它是绝对而且无限，它在它的真元上遂为不可决定的。以有限而且下界义的"心思"，对它是无可思议且无从下界义的；以心思所造成的语言，于它是无可言说的；既不可以我们的否定叙说它，"非比，非彼"，——我们不能限制它，说它不是这，不是那，——亦不可以我们的肯定叙说它，"是比，是彼"，我们不能固定它，说它便是这，便是那。可是，这虽然如是于我们为不可知，也不是全般而竟在每一道上为不可知；它对它自体是自明的，而且，虽无可言表，于我们内中精神有体必所堪能的一种同一性之知识是自明的。因为那精神有体，在其真元上，在其原本底和最内中底真实性上，不是异于此"无上存在"。

但是，虽则对"心思"为不可决定，因其为绝对而且无限，我们

发现这“无上者”和“永恒无限者”在宇宙中对我们的知觉性决定它自体，以它的有体之真实底和基本底真理，皆在此宇宙中亦在此宇宙外，且为它的存在之正本基础的。这些真理，对我们的概念底认识，自呈为基本底诸方面，其中我们见到且经验到这遍在底“真实性”。在它们本身，非可由智识底理解摄持，而是由精神底直觉直接摄持，一精神底经验，在我们的知觉性的本质中的；但也可由一博大而且粘柔底理念把捉入概念中，也可怎样表白，由一粘柔底语言，不过于坚持严格底定义，或限制理念之广大与深微的。为了表白这经验或理念到某种相近的限度，应该造出一种语言，为形而上而属直觉，同时又是诗化底而可启明，以义深而生动底形像，为一切近，活泼，有提示底直指之工具，——一种语言，如我们见到在《韦陀》与诸《奥义书》中，锻成了一深微底，富于含蓄底，沉博底文字。在形而上底思想之寻常语言中，我们只得安于一遥远底指示，以抽象而接近，那也仍稍有用于我们的智识，因为它是一种语言，适合于我们的逻辑底和理性底了解方法的；但是，倘使要真实有用，则智识必同意于度出有限底逻辑之边界，自习惯于“无限者”的逻辑。唯独在这条件下，由这种看法和思惟法，则说起不可名相者不会是无功或自语相违：但是设若我们坚持，运用一有限底逻辑于“无限者”上，则遍在底“真实性”将脱去了，而我们却只摄持一抽象底影子，一僵化于语文中的死形式，或一生硬刻划的图表，说起“真实性”却不表白它。我们的知的方法，必适合于所当知者；否则我们只成就一遥远底揣测，一知识的相状，而非真知识。

无上底“真理”的一方面，这么向我们显示的，便是一永恒底和无限底和绝对底有体的自我存在，自我觉识，自我悦乐；这建立万事万物，且秘密支持而遍漫万事万物。这“自我存在”，又自启示于其真元自性之三项中，——“自我”，“知觉底有体”或“精神”，与上

帝或“神圣有体”。三个印度名词比较完善，——“大梵”即“真实性”，便是阿图门，补鲁洒，依湿筏罗；因为这些名词生自一“直觉”之根，而且，因为它们有一概括底精密性，能合粘柔使用，既无空洞之弊，亦不落入一过于限制着的智识概念的严格机阱。“无上大梵”，便是那在西洋形而上学中所称为“绝对者”。但同时“大梵”是遍在底“真实性”，凡为相对者皆存在其中，作为它的形式或它的运动；这是将一切相对者皆含纳的“绝对者”。诸《奥义书》肯定凡这一切皆是“大梵”；“心思”是“大梵”，“生命”是“大梵”，“物质”是“大梵”；对涡柔，气与生命之主说：“涡柔呵！你是显明底大梵！”——而指着人，走兽，飞禽，昆虫，每个皆认与此“太一”为一，——“大梵呵，你便是这老叟，这儿童，这女郎，这鸟，这虫。”“大梵”便是在万事万物中知道它自体的“知觉性”；“大梵”便是那“力量”，支持着上帝与狄魃与魔鬼的权能的，那“力量”，在人与动物与“自然”的形式和能力中生作为的；“大梵”便是“阿难陀”，存在的秘密“福乐”，我们有体的以太，没有它则没有什么能呼吸或生活的。“大梵”是一切内中的“心灵”；它已取与每个它所寓居的造物形式相应的形式。“有体之主”，便是那知觉底有体中之知觉者，但它亦是无心知物中之“知觉者”，为那“独一者”，即主宰，且管辖凡在“力量·自然”之手中为被动者之多者。他便是“时间”与“无时间者”；他便是“空间”，与“空间”中之一切；他是“因果性”，与因，与果；他是思想家和他的思想，战士和他的勇武，赌徒和他的骰掷。凡一切真实与一切方面与一切同似皆是“大梵”；“大梵”即是“绝对者”，超上而不可通达者，支持着宇宙的“超宇宙底存在”，保持一切有体的“宇宙自我”，但它亦复是每个人的自我：心灵或性灵元体，乃是“自在主”的永恒底一部分；是他的无上“自性”或“知觉性力量”，乃变成了一生物世界中之生物。唯独“大梵”是，因其是而一切皆是；这“真实性”

是我们在“自我”和“自然”中所见的每个事物的真实性。“大梵”，“自在主”便是此一切，由于他的瑜伽摩耶，由他的“知觉性力量”的权能，发之于自我显示中者：他是“知觉底有体”，“心灵”，“精神”，“神我”，是以他的“自性”，他的知觉底自我存在之“力量”，他乃为万事万物；他是“自在主”，遍知和遍能底“大全统治者”，是由他的能力，他的知觉底权能，他乃在“时间”中显示他自体而统治此宇宙。总括凡此及相类诸说，皆是通彻一切的：在心思则可能加以割切，拣择，建成一封闭了的系统，除去不适合于其内中的；但设若我们要得一整体底知识，便得依据这完全底多方面的陈述。

然则一绝对底，永恒底，和无限底有体之“自我存在”，“自我觉识”，“自我悦乐”，秘密支持而且遍漫这宇宙，虽亦在宇宙以外，乃精神经验的第一真理。但这有体之真理，同时有其人格性底一面，与非人格性的一面；它不只是“存在”而已，它是唯一“有体”，绝对，永恒，无限。如有三个基本方面，在其中我们遇到这“真实性”——“自我”，“知觉底有体”或“精神”，与上帝，“神圣底有体”，或者，用印度名词表之，绝对底且遍在底“真实性”，“大梵”，向我们显示为“阿图门”，“补鲁洒”，“伊湿筏罗”，——同然，其“知觉性”的权能，也向我们在三方面出现：是那知觉性的自体力量，能在概念上创造万事万物，“摩耶”；是“勃罗克里谛”，“自性”或“力量”，被化为能机动地行施，在“知觉底有体”，“自我”或“精神”的监临下作出万事万物；是“神圣有体”的“权能”，“烁克谛”，双在概念上能创造，在机动上能行施一切神圣工事。这三方面及其权能，基托且组成整个存在与全部“自然”，而且，若以之为一单独整个，便能调和超宇宙底“超上性”，宇宙底普遍性，和我们个人的存在之分别性三者间的似是底乖异与扞格；“绝对者”，宇宙底“自然”，和我们自己，皆由此唯一“真实性”的三一方面联合于一性中。因为若就其自体而论，“绝

对者”的存在,“无上大梵”,将是这相对底宇宙之一违反,而且我们自己的真实存在,将与其唯一不可交通的“真实性”相乖离。但“大梵”同时是遍在于一切相对性中;它是不依倚一切相对者而独立的“绝对者”,基托一切相对者的“绝对者”,统治,遍漫,且组成着一切相对者的“绝对者”;没有任何事物而非此遍在底“真实性”。观察这三重方面和三重权能,我们来看这如何是可能的。

倘若我们看“自我存在”及其工事这幅画图,当作统一且无限底全体景象,则它自合并,以其起人相信的全体性而自呈显:但对于逻辑底智识的分析,则贡出一大聚困难了,如在一切企图,要在一无可限制的“存在”之知见上建立一逻辑底系统必然造成的;因为任何这种尝试,必然或者以对事物之复杂真理武断段分而影响其一致性,或否则以其概括性变到在逻辑上不能安立了。因为我们见到“不可决定者”而决定其自体为无限者与有限者,“不变易者”容许一恒常底可变性与无尽底差别,“太一”变为一无数底多,“非人格性者”造出或支持人格,其本身即是一“个人”;“自我”有一自性而又异于其自性;“有体”化为变是,而又常是其自体且异于其变是;“宇宙者”将自体个体化,“个人”又将他自己宇宙化;“大梵”是空无功德,同时又能有无尽功德;工作的“作者”和“主宰”,而又是一无作者,和“自性”的工事之沉默底见证者。倘若我们留心察看“自然”的这些工事,一旦我们抛开惯熟性的障蔽和对事物的程序的不思索的默许,因其常如此发生便许为自然了,则我们发现凡她所作为的一切,无论在全体或在部分,皆是一奇迹,某一不可了解的魔术行为。“自我存在”的有体,以及在其中出现的世界,每个和两个一同,皆是一超理性底神秘。在我们仿佛见到万事万物中皆有一理,因为物理底有限者的程序,在我们看来皆属一致,其律则亦可决定,但这事物中之理,若密近加以考验,似乎无时不颠踬

于非理性者上，或外理性者和超理性者上：程序之一致性，与可决定性，似乎不是增加而是减少了，当我们从物质度到生命，又从生命度到心思；倘若有限者同意于到某限度现为好像合理性了，极无限者却拒绝为同是这些律则所拘束，而无限者是不可摄持的。至若宇宙的作用及其意义，则它完全逃避我们；倘若“自我”，上帝或“精神”存在，他与世界和我们的交涉皆不可晓，毫无一点可追寻的踪绪。上帝，“自然”，甚至我们自己，皆在一神秘方式上动作，只局部地和在某些点上为可解，但作为一整个，它出乎我们的通晓之外。“摩耶”的一切工作，看去好像是一超理性底魔术“权能”之所为，它一凭它的智慧或它的幻想安排一切事物，但那一智慧不是我们的智慧，那幻想亦非我们的想象所达。那显示万事万物或自显示于万事万物中之“精神”，那么玄秘，对我们的理智像是一“魔术师”，他的权能或“摩耶”，像是一魔术：但魔术能造作幻相，或它也能造作可惊底真实，我们觉得难于决定是那一个这种超理性底程序，在这宇宙间面对我们。

但是事实上这印象的原因，必不能求之于“至上者”或宇宙底“自我存在”中有何幻想或妄诞之处，而必归之于我们自己之不能摄持其多方底存在之至高线索，或发现其作用之秘密计划或图样。“自我存在者”是“无限者”，其有体与作用的方式，必然是“无限者”的方式，但是我们的知觉性有限，我们的理智基于有限底事物；假定一有限底知觉性和理智，能作“无极者”的度量，这是不合理的；此小不能裁判彼大；这拘于有限运用其短少工具之贫乏，不能揣度那许多财富之盛大处理；一愚昧底半知识，不能追随一“大全知识”之举动。我们的推理，是基于物理“自然”之有限工事之经验，基于对某些事物之在有限范围内作为的一不完全底观察，和不确定底了解；理智在那上面组织了某些概念，它要将其普通化和普遍化，

而凡与这些概念相反或相离者，它视为不合理，虚伪，或不可解。但真实性有多种不同底类别，凡概念，度量，标准之合于此一类者，不必须可用于彼一类。我们的身体是建立在一大聚上，一大聚极微，电子，原子，分子，细胞；但这些极微的作用律则，甚至还不能解释人体的一切生理工事，更不必说涵盖人的超物理诸部分的作用之一切程序和律则，他的生命运动，心思运动，心灵运动的。在身体中，有限者已经形成，各自有其习惯，性能，作用的特殊方式；而躯体本身亦是一有限者，它不仅是这些较小底有限者之聚积，它所用为它的工事之部分，器官，组成底工具的。它已发展出一有体，有一普通律则，超越了对这些原素或组成者的依赖。生命与心思，又皆是超物理底有限者，具有其所自有的一不同底而更微妙底作为方式，没有对物理诸部分的依赖以生其作用，能销除其内在底性格；在我们的生命体与心思体及生命力与心思力中，有点什么多于且异于物理身体之功能者。但进者，每一有限者在其真实性内中或在其后面有一“无限者”，它已建立，支持，且指挥这有限者，它作成为它自体的形像的；以致虽是有限者的有体与律则与程序，倘若没有对那隐居其中或暗藏其后者的知识，便不能全般了解。我们的有限底知识，概念，标准，在它们的范围内可能有效，但它们皆不完全，皆是相对底。一个建基于对在“时间”与“空间”中已分化者的观察上之律则，不能可信地施用于“不可分者”的有体和作用上；不但不能施用之于无空间无时间底“无限者”上，亦且不能施用之于一“时间之无限者”或“空间之无限者”上。一律则和程序，为我们的外表有体所必遵的，不必须为我们内中之为秘在者所必遵。复次，我们的智识，自建于理智上，自感难于处理外乎理性者；生命是外乎理性，于是我们发现，常时我们的智识底理性自施于生命，则是强加之以一管制，一度量，一机巧底残暴底规律，适成功于或

者将生命杀死，或使之僵化了，或则拘禁之于严酷底形式和习俗中，遂残废了或禁锢了它的能量不能发展，或则终之以一败坏，生命之一反叛，诸系统与上层构筑之破敝或分崩离析，皆我们的智慧所建筑在它上面的。一本能，一直觉是所需要的，这却非智识所管辖的，而且智识也不常常听从它，时当其自来帮助心思底工事。但还更困难的，是要我们的理智了解和处理超理性者：超理性者，是精神之领域，在其浩大，微妙，深沉，及运动之复杂中，理智茫然自失了；在此唯独直觉与内中经验乃是向导；或者，倘若有任何其他领导，则是那以直觉仅为其锋芒，一道深密底射光者，——最后底启明，必来自超理智底"真理知觉性"，来自一超心思底视见与知识。

但"无限者"之有体和作用，不能因此便被视为好像是一魔术，空无一切理智的；相反的，在"无限者"的一切工事中，皆有一更大底理智，它不是一心思底或智识底，却是一精神底和超心思底理智：其中有一逻辑，因为许多关系与因缘，皆分明给见到且施使；对我们的有限理智为魔术者，便是"无限者"的逻辑。它是一较大底理智，较大底逻辑，因为它在它的施为上更为浩大，精微，复杂：它通彻我们的观察所失摄的事实纪录，由之籀得许多结论，非我们的归纳或演绎所能预知的，因为我们的结论和比量皆只有薄弱底基础，皆脆弱，易破。倘我们观察一事，我们判断它，解释它，则是从其结果，从其最外在底组成成份，环境，或原因的瞥见；但每个事件，是许多力量之复杂纠结所产生，皆我们所不察且观察不到的，因为凡力量对我们皆是不可见的，——但它们对"无限者"之精神观照，则非不可见：它们有些是实事，工作以产生或缘起一新底实事，有些是可能底事，近于前在底真实事，在某一方式下是被包括于其聚积中的；但常可有新底可能者，突然变作机动底潜能者了，

自体加到这纠结中，而在一切之后，尚有许多命令或一个命令，凡此诸可能性正致力于将其实现的。进者，从诸多力量的同一纠结，不同底结果皆可能出生；将从之出生者，是由一认可决定，这认可无疑是长时已在期待而且准备了，但似乎是突来干预而变更一切，是一决定性底神圣命令。凡此一切，我们的理智皆不能摄持，因为它是一无明之工具，视景极为有限，具备了一聚积成的且常非确然或可靠底知识之小小储藏，而且，也因为它没有直接觉识的手段：因为这是直觉与智识的分别，直觉生于直接底觉识性，而智识是一知识的间接作用，这知识是从未知者由形像，表征，集合了的事实根据艰难地自加建造出来的。但对于我们的理智与诸识为不明显的，对“无限知觉性”则为自明的，而且，倘若“无限者”有一“意志”，则必是在此充分知识中作为的一“意志”，且是全般自明性之纯全自发底结果。它既不是一受了阻滞的进化“力量”，为其所进化出者所拘束，也不是一想象底“意志”，在虚空中以一自由怪想施为；它是“无限者”的真理，在有限者的诸多决定中肯定它自体。

明显的，是这样一“知觉性”与“意志”，不必须与我们的有限理智之结论相和谐而活动，或按照为此理智所熟谙、且为我们构出的见解所认许的步骤而作为，或服役于一伦理底理由，而为有限底和段片底善；它可能而且也实是容许一些事物，被我们的理智认定为不合理性的和不合伦理的，因为那于最后底、大全底“善”为必需，且为了作成一宇宙底目的为必需。凡对我们现为非理性底，或可责难的，是关系到局部底一列事实，动机，需要者，可能是完全合理性，且可赞许的，若它关系到一远过浩大底动机和需要与事实根据之全体。理智以其局部底视见，立起构架出的结论，乃致力于将其变作知识与行为的通则，而以某些心思底机巧，将与之不合者除去，或强纳入它的规律中：一无限底“知觉性”不会有这种规律，代

之者，却是伟大底、内涵底诸多真理，自动地统治着结论和结果，而不同地、自发地适应之于不同底环境之全般，以致由此柔顺性和自由适应，在那较狭隘底官能看来，好像它是没有任何标准。同样底道理，我们不能以有限底存在之标准，而批判无限底有体之原则和机动底施为，——在这个是不可能的，在那个更大更自由底“真实性”可能是正常且自明地为自然底境界和动机。是这，乃成其为分别，我们的段片底心思知觉性，从分数中筹建出总数的，与那一真元底和全部底知觉性，视见与知识之分别。诚然，若长时我们不得不用理智为我们的主要支持，则不能要其完全让位于一未开发底或半组成底直觉；但顾虑到“无限者”及其体与用，则在我们是严切的，应将一至极底粘柔性，加到我们的理智上，且将其启对一种觉识，觉识到我们正进行考虑者的更大底境界和可能性。以我们的有限底和限制着的结论施于“那个”不可限者上，是不成的。倘若我们集中于一方面，当作全体将其处理，则如同那盲人扪象的故事；每个盲目底问者扪到不同的一部分，便结论到那整个动物便是个什么，与他所触到的那一部分相似。于“无限者”某部分之一经验，在其本身是有效底；但我们不能由此作出通论，谓“无限者”即是此而已；而且，这也是不妥当的，若在那片面的意度中看“无限者”的其余一切，且除外一切其他精神经验的观点。“无限者”，同时是一真元性，一无边底全体，又是一聚集；凡此皆应知，然后可真知“无限者”。唯独看诸部分，不看全体，或视全体为诸部分的总和，这是一知识，但同时也是一无明；唯见全体而忽略诸部分，也是一知识同时是一无明，因为一部分可大于全体，因为它属于超上性；唯见真元，因为它引回我们直到超上性，遂否定全体与诸部分，是一仅次于极谐的知识，但在此也一样，有一巨大底无明。应当有一全部知识，而理智应变到够柔顺，看到所有诸边诸方面，而由之

寻求那它们在其中为一者。

如是，同样的，若是我们唯见到“自我”一方面，我们可集中于其静定底玄默，然失却了“无限者”的机动底真理；若是唯见到“自在主”，我们可摄得机动底真理，然失却永恒底格位与无限底玄默，只觉识机动底有体，机动底知觉性，机动底有体之悦乐，然失却纯粹底存在，纯粹底知觉性，纯粹底有体之悦乐。倘若我们唯独集中于“神我·自性”，我们可只见到“心灵”与“自然”之二端，“精神”与“物质”之相对，而失却它们的一体性。至若论到“无限者”的作用，我们应当免除那学道弟子的错误，他思念自己是“大梵”，不肯服从象奴的警告要他避路，不肯动，便在那狭路上被象的鼻子卷起，抛了开去。——“你诚然是‘大梵’，”那师傅对那受了伤而惶惑的弟子说，“但你为什么不听从那赶象人‘大梵’，而避开那大象‘大梵’的路呢？”——我们不应当犯那错误，着重“真理”的一边，从之得出结论，以之而作为，乃除外了“无限者”的其他诸方面，诸边。实践“我为彼”是真的，但我们不能安全在此上前进，除非我们也实践到一切皆是“彼”；我们的自我存在是一事实，但我们也应当觉识其他自我，在其他有体中之同此一“自我”，且觉识“彼”，双超自己的自我与他人的自我者。“无限者”是在多性中为一，其作用仅可以一无上底“理智”摄，那顾到一切，当作一“一觉识性”而作为，这“一觉识性”自见于殊异中且尊重其自有的诸多殊异，以致每个有体和每一事物，得其真元底有体之形式，与其机动底自性形式（自相与自法），而在全部工事上皆得到尊重。“无限者”的知识与作为，是在无拘碍底可变性中为一：从无限底“真理”的观点看，若执在一切环境中的作为之一同一性，或执作为之一殊异性，而无任何统一着的真理与和谐在此殊异性之后，此二执同是错误。在我们的行为原则中，设若我们要在这较大底“真理”中作为，则唯独执着我们的自

我，或唯独执着他人的自我，此二执也同是错误；是一切之“自我”，我们乃应当于其上建立行为之一统，与行为之一全般底，无限粘柔而又和谐底分异；因为那是“无限者”的工事之自性。

倘若我们从这较大且较粘柔底理智的观点，计及“无限者”的逻辑，去看那些困难，当我们的智慧试行想象绝对底和遍在底“真实性”时所遇到的，则我们当见到那整个困难皆是文字上的，概念上的，皆不真实。我们的智慧看它于“绝对者”的概念，见到它必是不可决定的，同时又见到一决定的世界从此“绝对者”源出，且存在于其中，——因为它不能自其他何处源出，也不能存在于其他何处；进者，它又迷惑于这肯定，亦复在其前提上几乎难于辩驳的，即凡此诸决定者，皆不外是此正本不可决定的“绝对者”。但是，这矛盾消失了，时若我们了解不可决定性，在其真义上不是负性底，不是在“无限者”上自外强加以一无能性，而是正性底，内在其自体中之自由，不受其自体的决定之限制，且必然是一自由，无有于任何非其自体者之一切外间底决定，因为原来没有这么一个非自我而入乎存在的真实可能。“无限者”是不可限制而自由，自由于无限地决定其自体，无有于其自所创造者之一切禁制底效果。事实上“无限者”不创造，它显示在它自体内中者，在它自体的真实性之真元中者；它自体便是一切真实性的那真元，而凡诸真实性皆那唯一“真实性”的权能。“绝对者”既不创造，也非被创造，——在流行的作出或被作出的意义上；我们说起创造，只能是在这义度上，即“有体”变是在形式与运动中原在本质与格位中已是者。然而我们当着重其不可决定性，在那特殊底和正性底义度上，不是当作一否定，而是当作其自由底无限自我决定之必不可无底条件，因为倘若那没有，则“真实性”会是一固定了的永恒底决定者，或否则是一不决定者，固定了且拘束于决定之诸多可能性的总和，原内在于其中

的。其无有于一切范限，无有于其自体的创造之任何拘束，这一自由不能变成一限制，一绝对底无能，一自我决定之一切自由之否定；是这乃将成为一矛盾，将是一种尝试，要以否定而界定且限制无限者与不可范限者。没有真底矛盾，进到"绝对者"的自性的两方面，真元者与自我创造者或机动者这中央事实里；只是一纯粹底无限底真元，乃能在无限方式上表呈它自体。一陈述是助成另一陈述的，没有相互对销，没有扞格；这是单独一不可避免的事实之偶俪陈述，由人类的理智以人类的语言说出的。

同样底调协随处可见，时若我们以正直而精确底眼光看"真实性"的真理。在我们于它的经验，我们觉识到一"无限者"，真元上无有于性质，功能，相状的一切范限；另外一方面，我们觉识一"无限者"，充实有无数底性质，相状，功能。于此，不可范限的自由这陈述又是正性底，非负性底；它不否定我们所见者，反之，它为此提供了不可少的条件，它使在性质和相状中的一自由底和无限底自我表现成为可能。一性质便是知觉底有体之权能的一性格，或者，我们可说，有体的知觉性表现内在于其中者，使其所发皇的权能为可识，遂加一本生底钤记于其上，这便是我们所称为性质或性格。勇武，当作一种性质，便是这么一种有体之权能，它是我的知觉性的某一性格，表现着我的有体之一呈形底力量，发皇出或创造出我的本性的确定底某种力量在行为中。同然，一种药物能治病的权能，便是它的功能，有体之一特殊底力量，于这草木或金属由之这药物产生者为本生底，而这特性是为那"真实理念"所决定，那"真实理念"，是隐藏于内在底知觉性中，此知觉性寓居于此植物或矿物里；理念在内中发皇出原在于其显示之根本上所有者，于兹遂禀赋了权能当作其有体之力量出现的。一切性质，功能，相状，皆知觉底有体的这种权能，从其自体由"绝对者"发皇出的。"它"内中

一切皆有,“它”有自由底权能发皇出一切[①];然我们不能给“绝对者”下定义,说它是勇武的一性质,或治病的一权能,甚至我们还不能说这些皆是“绝对者”之一特著底相状,也不能积成一诸多性质之总和而说“那便是‘绝对者’”。然我们又不能说“绝对者”为一纯粹底空白,不能显示这些事物;反之,一切能量皆在,一切性质和性格的权能皆于其中内在。心思是处于窘境了,因为它要说:“‘绝对者’或‘无限者’不是任何这些事物,这些事物皆不是‘绝对者’或‘无限者’。”同时它又应说:“‘绝对者’便是这一切事物,这些皆不是什么外于‘它’的事物,因为‘它’是唯一存在与大全存在。”于此,显然是思想概念和语文表述之不当底有限性,乃造成了这困难,真实却是没有困难的;因为这明明是乖谬底,若说“绝对者”便是勇武或治疗权能,或说勇武和治疗权能皆是“绝对者”,但同等也会是乖谬底,若否认“绝对者”的能量,谓其不能发皇出勇武或治疗权能,当作其显示中之自我表现。时若有限者的逻辑已穷,我们便应以直接且无碍底眼光,看到在后面的什么,在“无限者”的逻辑里。于是我们乃可体会到“无限者”是在性质,相状,权能上为无限,但没有性质,相状,权能的总和可能描出这“无限者”。

我们见到“绝对者”,“自我”,“神圣者”,“精神”,“有体”是“一”;“超上者”是一,“宇宙者”是一:但我们亦复见到有体是多,每个有一自我,一精神,一相类然又不同底自性。而且,万事万物的真元与精神既是一,我们不得不承认这一切之多,必然皆是那“一”,便推论到那“一”即是多或已变为多;但是,有限者或相对者如何能是“绝对者”,如何人或禽或兽能是“神圣有体”呢?但建立这显似底矛盾,心思作出一二重错误了。它是在数学的有限单元

① 梵文中“创造”一名词,意义是放出或发放原在于有体内中者。

的名相下思惟，单元在范围中是独一底，一少于二，只能以破分，或以加以乘而成为二；但这是一无限底“一性”，这是真元底和无限底“一性”，能包含百与千与百万与亿与兆的。任凭人以天文学底数字或多于天文学底数字去增积和增乘，它们皆不能多过或超越此“一性”；因为，以诸《奥义书》的术语说，它不动，可是时若你追逐而欲把住它，则它常是遥远在前。可以说它倘若不能为无限之多，则它不能是无限之“一”；但那不是说“一”是多数，能说为“多”的总和或为其所限：反之，它能是无限之“多”，因为它超出多性之一切叙述和范限，同时也超出有限底概念上底一性之一切范限。多元论是一错误，因为，虽有精神底多性，然多个心灵，皆是依赖底和相互依倚底存在者；它们的总和也不是这“太一”，也不是宇宙之全体；它们依赖“太一”，以其“一性”而存在：然而多性亦非不真实，这是“唯一心灵”寓居于这诸多心灵中为其个体，它们在此“太一”中为永恒，且以此唯一“永恒者”而为永恒。这于心思底理智是困难的，心思底理智作出“无限者”与有限者间之对反，以有限性联系于多性，以无限性联系于一性；但在“无限者”的逻辑中没有这种对反，而“一”中之“多”的永恒性，是一纯全自然底而且可能底事。

进者，我们见到有“精神”之一无限底纯粹定位和不动底玄默；我们也见到有“精神”之一无边底运动，“无限者”的一权能，一机动底精神底遍包一切的自我引伸。这知见，本身是有效而且正确底，我们的概念却加之以一对反，介入玄默和定位与动力和运动之间，但在“无限者”的理智与逻辑，不能有这种对反。一徒然是沉默定止底“无限者”，一“无限者”而没有一无限底权能和动力和能力，是不能安立的，除是当作一方面的知见；一无权能底“绝对者”，一无力底“精神”，是不可思议的：一无限底能力必然是“无限者”的动力，一大全权能必然是“大全者”的能性，一不可限量的力量必然是

"精神"的力量。但是玄默,定位,皆是运动的基础,一永恒底不动性,是无限底动性之必要条件,原畴,甚至真元,一安定底有体,是有体的"力量"的浩大作为的条件和基本。是时当我们达到了这玄默,这安定性,这不动性的一点什么,然后可在其上基托一力量和能力,这在我们的表面上无休止底境界中是不可想象的。我们所作的对反是心思底和概念的;如实,"精神"之玄默与"精神"之机动皆是相辅相成的真理,两不可分。不变易底玄默底"精神",内中可保持其无限底能力沉默而不动;因为它不为其自有的种种力量所拘束,不是它们的服属或工具,但它实具有它们,实发放它们,是能起一永恒而无限底作用,不劳亦无需休止,然一切时中,它的沉默底不动性,内在于其作用和运动中者,未尝须臾为其作用和运动所动摇,或扰乱,或变改;"精神"的见证底玄默,是在"自然"的一切声音与工事之真髓中。这些事也许不容易为我们所了解,因为我们自有的表面有限底能量,在每一方向皆是受限制的,而且我们的概念,便托基于我们的限度上;但也应该容易见到,凡此相对底和有限底概念,不能施于"绝对者"和"无限者"。

我们于"无限者"的概念便是无相之性,但无处我们不见到形相又形相环绕我们,而且,可能、且是"神圣底有体"所肯定的,他同时是"相"与"无相者"。因为在此,亦复是显似底矛盾,不与一真实底对反相应;"无相者"不是成相的权能之否定,而是"无限者"的自由成形成相的条件:因为否则会止有单独一"相",或只有可能底形相的一固定数或总和,在一有限底宇宙中。无相之性,是"真实者"的精神本质,精神底真元之性格;一切有限底真实者,皆是那本质的权能,形式,自我形相;"神圣者"无相无名,但正由那缘故,它能显示有体的一切可能底名与相。相皆显示,不是从无有中强作出的发明;因为线条与彩色,体积与图形,于相为真元者,皆常在本身

涵有一意义，皆是，可以说，一未见底真实之秘密价值和意义之化为可见；是为了那缘故，形状，线条，彩色，体积，结构，能成具否则将为不可见者之体，能表达否则于识感将是玄秘者。相，可说为无相者的内具之体，是其必然底自我启示，而这不单是于外在底形貌为然，亦且于心思与生命的未见底形成，只能以我们的思想摄持者，以及那些可感知的形相，只能以内中知觉性的微妙摄持而觉识者为然。名，在其更深底义度上不是我们称述某对象的字，却是事物的一个形式所包含的真实性的权能，性质，性格之全体，我们试以一能指说之声，一可知之名，“诺门”(Nomen)，而总括的。“诺门”在这义度下便是“鲁门”(Numen)，即神灵。诸天的秘密名称，皆它们的有体之权能，性质，性格，为知觉性所摄取，而使之可晓的。“无限者”无名，但在此无名性中，一切可能底名，诸天之神灵，一切真实者的名、相，皆已预先构想而成形，因为它们皆潜在于其中，内在于“大全存在”里。

由这些考虑可以明白，“无限者”与有限者之同存并在，为宇宙有体之真本自性者，不是两个相对反者之同位并列或相互含括，而是有如“光”与“火”的原则与诸太阳的关系，是像那么自然而且必然。有限者是“无限者”的一前方正面和自我决定；没有有限者能在自体且由自体而存在，它以“无限者”而存在，而且因为它属与“无限者”同一真元。因为说“无限者”，我们的意思不是单独指“空间”与“时间”中一不可限量的自我引伸，而是指某个事物亦复是无空间且无时间底，一自体存在底“不可界说者”和“不可限量者”，它能表其自体于极微中，一如在浩大者中，在时间的一秒忽中，在空间的一尘点中，在一度过着的环境中。有限者被视为“不可分者”的一分，但是没有这么一个事物：因为这分解只是似是；有一界划，但没有真实底分离为可能。时若我们以内视与内识而不以肉眼看

一棵树，或其他对象，我们所觉识者，是一无限底一“真实性”，组成此树或对象者，遍漫其每个原子和分子，从自体而形成它们，建造其全部自性，变化程序，内在能力之工事；凡此皆是它自体，皆是这无限者，这“真实性”：我们见到它不可分地引伸，且结合一切对象，以致没有一个是真实与之分离，或与其余对象极相分隔。如《薄伽梵歌》所云：“在群有而无分兮，居然似乎分呈。”①如是，凡物皆是那“无限者”，在真元底有体上与其他一切物为一，一切物皆“无限者”之相与名，——权能，神灵。

这在一切分解与殊异中之桀骜不驯底一体性，便是“无限者”的数学，表之以《奥义书》中的一颂，有云：——“此为圆满，‘彼’为圆满；以此圆满，减彼圆满，其所余者，仍为圆满。”②因为这么也可说上“真实性”的无限自体增乘，万事万物皆那自体乘积；“太一”化为“多”，然凡此诸“多”皆“彼”，“彼”已是而且常是它自体，而在变是中“多”仍其为“一”。没有以有限者的出现而成“一”之分，因为是唯一“无限者”向我们现示为多底有限者：创造不在“无限者”加上什么；它在创造之后仍其如前。“无限者”不是一事物之总和，它是“彼”之为万事万物而又为多于万事万物者。倘若这“无限者”的逻辑违反了我们的有限理智的概念，这是因为它超越了它，不自基于有限底现相根据上，而是怀抱着“真实性”，见一切现相之真理于“真实性”的真理中；它不视它们为分别底有体，运动，名，相，事物；因为它们不能是那，它们可能是那，只倘若它们是“虚空”中的现相，是没有一共通底基础或真元的事物，基本不相关联，只以同存并在与实用关系而相关联，不是以其一体性的根本而存在的真实；

① 拙译《薄伽梵歌》第十三章，第十六颂。——译者

② 拙译《五十奥义书》集：《大林间书》，五，一。——译者

如其可被认为独立底，则其外在或内中之形相与运动之独立性，只能以其长远依赖所从而出生的“无限者”，以其与唯一底“同一者”的秘密同一性，乃得安立。“同一者”是它们的本根，它们的形相的原因，它们的各样底权能之唯一权能，组成它们的本质。

在我们的观感上，“同一者”便是“不变易者”；永恒它只是一样，因为倘若它是、或转而隶属于变易，或倘若它接受分殊，则它不成其为同一了；但我们随处见到的，是一变化无限的、基本底一性，似乎是“自然”的正本原则。基本底“力量”是一，但它从自体显出出无数量底力；基本底本质是一，但它发展出许多不同底本质和亿万不同底物体；心思是一，然自分别为许多不同底心境，心思形成，思想，见解，彼此相异，人乎和谐或相冲突；生命是一，但生命的形式不同，无数；人类在天性上是一，但有各不同底民族型，每一个人便是他自己，在某些情况上又不同于他人；“自然”坚执在一棵树的叶子上描出不同底线条；她将分别推到那么远，以致一人手拇指之纹，与另一人的不同，他便可单由此分别而认识，——可是基本上一切人皆同，没有什么真元差别。一性或同一性遍处皆是，殊异亦随处皆是；内寓着的“真实性”，在一粒种子发展为亿万不同底形式之原则上建立了世界。但这又是“无限者”的逻辑了；因为“真实性”的真元，无变易而为同一，它可安稳擅有此形相，性格，和运动之无量殊异，因为纵使殊异增乘亿万倍，也不会影响此永恒底“同一者”之基层上的不变易性。因为万物万有中之“自我”和“精神”遍处是一，所以“自然”能供得起这无限殊异的奢华；倘若未曾有这稳定底基础，使无有变易然一切变易这事可发生，则她的一切工事与创造，皆将在这活动中分崩离析而混乱；则不会有什么系合她的分殊底运动和创造。“同一者”之不变易性，不是无改变底单调同一性，不堪能变化；它在于有体之不可变易，而能作有体之无尽形

成，却非任何分异所能毁坏或损伤或缩减的。“自我”化为昆虫，与鸟，兽，与人，但常是此同一“自我”经过这些变化，因为它是“太一”无限地显示他自己于无尽底殊异。我们的表面理智，急于结论到殊异性可能是不真实底，只是一外相，但是倘若我们更深看一点，我们当见到一真异性，乃发出真“同性”，仿佛在其究极底能量上将其示出，启示其在自体所能是的和本是的一切，自其白色发放出许多色调，皆在那里混合者；“一性”无限地得其自体于在我们见似为从其一性的脱离中，然那如实是一性的无尽底分殊现示。这便是宇宙的“摩耶”，奇迹，然对“无限者”的自我视见和自我经验，这是完全合乎逻辑的，是自然而且必然底事。

因为“大梵”的“摩耶”，同时是一无限可变的“一性”的魔术又是逻辑；诚然，倘若只有一有限底一性与同性的严格底单调，则也不会有理智和逻辑的地位，因为逻辑是有在于关系的正确知见；而理智的最高工事，便是寻出唯一本质，唯一律则，那粘合着的潜在底真实性，以联接且统一那多者，异者，乖违者，不合者。一切宇宙底存在，动展于此两项之间，“一”之分异化，多者与异者之统一化，而那必是因为“一”与“多”，皆“无限者”的基本方面。因为神圣底“自我知识”与“大全知识”在其显示中所发皇者，必然是其有体之一真理，而那真理的活动便是它的游戏。(Lila)

于是，这，便是“大梵”的宇宙有体之道的逻辑，和理智，“摩耶”的无限智慧的基本工事。如于“大梵”之有体，亦如于其知觉性，“摩耶”：它不是拘束于其自体之一有限底限制，或其作为之一境界或律则；它能同时是许多事物，有许多和同了的运动，对有限底理智可似是矛盾；它是一，却是无数多方，无限粘柔，无尽地能适应。“摩耶”是“永恒者”和“无限者”的最上和普遍底知觉性与力量，在其正本性质上是不受拘束且不可范限的，它一时能放出许多知觉

性境界，许多它的“力量”的安布，而不终止其永为同此一知觉性·力量。它同时是超上底，宇宙底，和个人底；它是无上底超宇宙底“有体”之觉识其自体为“大全有体”，“宇宙底自我”，宇宙底“自然”之“知觉性·力量”者，同时又经验到自体是一切存在中之个体与知觉性。个体知觉性能自视为有限和分殊，但也能抛开其限制而自知为普遍底又更为超宇宙底；这是因为在凡此诸境界或位置上或基托于其下，有同此三一底知觉性在一三重底格位中。然则彼“一”不难于自见或经验其自体为三，不论是自上在“超上存在”里，或自两间在“宇宙自我”里，或自下在个人知觉底有体里。要承认这是自然底且合逻辑，所需要的一切，便是承认“太一”有体能有几个不同底真实底定位，而且于一自由且无限底“存在”不能拘束于单独一个境况者，这非是不可能；一自由底自我变易的权能，在一为无限底知觉性必是自然底。倘若知觉性的一多重底格位被认定了，则其格位底变换方式不可限止，只若那“一”在它们全体内中觉识它自体；因为“一”与“无限者”必然是这么普遍地知觉的。唯一困难，更进加讨论可以解决的，便是了解一个有限制或构造出的知觉性的格位，像我们的这样的，与无限底自我知识与大全知识间之关系。

“无限知觉性”的第二可能性，亦当承认的，便是其自我限制，或次等自我形成为一附属运动的权能，在整体底不可限制的知觉性和知识里；因为那是“无限者”的自我决定的权能之一必要底后果。每个自我有体的自我决定，必有其自我真理与自我本性之觉识性；或者，倘若我们愿这么说，在那决定中的“有体”必然是这么自我觉识的。精神底个性，意义是每一个人自我或精神，是自我视见和大全视见的一中心；这视见的圆周，——无边际底圆周，如我们可说，——可以于凡人皆同，但其中心可以不同，——非是空间

底圆周中之一空间底中心点那样位置了，而是一心理底中心与其他中心相关，由于各自知觉底“多”之在一宇宙底有体中同存并在。一个世界中的每个有体，将见此同一世界，然是从其自我有体见之，依其自我本性的方式而见之：因为每个将显示其所自有的“无限者”的真理，其所自有的自我决定之方式，及其接对宇宙底诸多决定之方式。它的以异中之一的律则之见，无疑将是基本与其他者的相同，但它仍将发展它所自有的殊异，——如我们见到一切人类在一个人类方式上知觉同样底宇宙诸事物，可是也常有个人底一分别。这自我范限不会是基本底，而是一共通底普遍性或大全性之一个人底特殊化；精神底个人，则将从唯一“真理”的他自己的中心而作为，一随他自己的自性，但也在一共通底基础上，不盲昧于他个自我和他人自性。这将是知觉性以充分知识限制其作为，不会是一无明的运动。但离此个体化的自我范限而外，在“无限者”的知觉性中，必亦有一宇宙底范限的权能；它必须能范限它的作为，以致能承托某一世界或宇宙，而保持之于其自有的秩序，和谐，与自我建设里。因为一个宇宙之创造，必需“无限知觉性”的一特殊决定，居临那个世界，而禁遏于那运动为不需要者。同样的，发布某些权能如“心思”，“生命”或“物质”的一独立底作为，必定有一相似底自我范限的原则为其支柱。不能说这么一种运动，在“无限者”必不可能，因为它是不可范限的；反之，这必是其许多权能之一，因为其权能亦是不可范限的；但这，像其他自我决定，其他有限建立一样，不会是一真底分解或一真底分化，因为一切“无限知觉性”将在其周遭，且在其后，支持着它，而此特殊运动本身，会不但内中觉识它自体，亦且，在真元上，觉识在它后面的一切。在“无限者”的整体知觉性中，这必然如是：但我们也能假定这么一种内中底虽非活动底觉识性，界划着自体，然不可分，或也可能有在于“有

限者”的全部自我知觉性中。在“无限者”，这么一点点宇宙底或个人底知觉底自我范限，明显是会有可能，而且可为一较大底理智所许，认为其诸多精神底可能性之一；但至此，在这基础上，任何分化，或无明底分别，或结合，与盲昧底范限，如在我们自己的知觉性中为明显者，皆可不计。

但“无限知觉性”有第三个权能或可能性，是可以认许的，是其自我凝敛的权能，自体凝敛，收敛入自体，投入一境界，其中自我觉识性犹存，然不是当作知识，也不是当作大全知识；大全则沦于纯粹自我觉识中，知识与内中知觉性本身，皆将汩没于纯粹有体里。这，光明地，便是我们所称曰“超心知”的，在一绝对义度下，——虽大多我们所谓超心知者，如实不是那个，只是一较高底心知者，是一物对自体是知觉底，只对我们自己的有限底觉识水平则为超心知底。这自我凝敛，这无极性之定境，又不复是光明地却是黑暗地，为我们所称为“无心知”的境界。因为“无限者”之有体是在那里，虽以其无心知性的相状，对我们似乎是一无限底非有体；一自忘底内在知觉性与力量皆在那里，在那似是底非有体中，因为由“无心知者”的能力，一个有秩序底世界是创造出了；这是创造于自我凝敛的一定境中，力量自动地作为，而且作之以一似是底盲昧，仿佛在一定境中似的，但仍具备了“无限者”的真理之必然性与权能。设若我们进一步，认许一特殊底或有约制底和局部底自我凝敛之作为，在“无限者”为可能，一种作为，不是常属于其无限性之无止地集中于自体的，却限于一特殊格位，或限于一个人底或宇宙底自我决定，则我们可懂到那集中了的境况或格位，以之它可分别地觉识其有体的一方面。于是能有一基本底双重格位，如“无功德大梵”退居于“有功德大梵”之后，凝敛于其自有的纯洁性与不动性里，其余的则退藏于一隐障之后，不纳入那特殊格位里。同样，我

们可以此说明知觉性的格位，觉识有体的一个原畴或其一个运动的，其间对其余一切的觉识，则将退藏而且隐障了，或者，好像是以一机动底集中之清醒定境截断了，从一特殊化了的或限制了的觉识，只从事于其自有的原畴或运动的分隔开了。无限底知觉性之全体仍是在那里，未尝被弃去，是可以恢复的，然不是明显地活动，只是以暗蓄，以内在，或以有限觉识为工具而活动，非以其自有的显著底权能和当体现前而活动。可明白的，凡此三种权能，皆可认许在“无限底知觉性”的动力为可能，是从考虑到它们能在其中工作的多个方式，我们乃可得到“摩耶”之施为的一点线索。

这偶然投出一道光，照到我们的心思所作的对反上，纯粹知觉性，纯粹存在，纯粹福乐，与在世间发生的有体，知觉性，与有体之悦乐的繁富底活动，多重底运用，与无尽底兴衰起伏，——这两者间的对反。在纯粹有体和纯粹知觉性境界中，我们只觉识到它，为简单，不变易，自我存在，无相或物，而且我们感觉到唯独它是真而且实。在那另一机动底境界，我们感到它的机动性是纯全真实而且自然，甚至能想到没有什么经验如纯粹知觉性的还有可能。可是现在明白了，在“无限底知觉性”，静定者和机动者两皆可能；这是它的两个格位，二者皆可同时并在于宇宙底觉识性中，这个证见那个而且支持它，或者不见然仍自动地支持它；或者玄默和定位可能在那里透入着活动，或将之抛起，有如海洋在下不动，而抛起表面的波浪之动。这也是那理由，为什么在我们的有体的某些情况中，我们能同时觉识不同底知觉性境界。有一有体之境界，在“瑜伽”中经验到的，我们变成了一双重知觉性，其一在表面，为微小，活动，愚昧，为思想与感觉，忧与喜，以及种种反应所动摇，另一在内中，安静，浩大，平等，以不可动摇的离执性观察着表面有体，听其自为，或者，也可能的，在其激动上发生作用，使之平静，扩大，转

变。同然，我们也可上升到一知觉性，在上的，从那高上格位观察我们的有体的各部分，内中底，外在底，心思底，情命底，和身体底，以及一切之下的下心知底各部分，在这个或那个或全体上施其作为。也有可能的，从那高处或任何高处下降，降到任何一个这些低等境界，取其有限底光明或黑暗为我们的工作场所，而我们之为我们者的其余部分，则或暂加搁置，或遗留在后，或否则存为资给之场，我们能从之取得支持，认可，或光明和势力，或当作一定位，我们能上升或退处于其间，且从之观察低等运动。或者，我们可深入定境，进到我们自己内中，在那里知觉着，其时则一切外物皆所摒除；或者，我们甚至可出乎这内中觉识性而外，自失于其他某些更深沉底知觉性里，或某些高上超心知中。也有一遍漫底平等知觉性，我们可进到里面，以概括底一览或遍在底觉识，见到一切我们自己为一而不可分。凡此，在表面底理智，只熟悉我们的有限底无明的正常格位，及其从我们内中高等底全部真实性分离的运动者，看来似奇怪且不正常，或似乎妄诞的，变到容易通解，且在更大底理智与“无限者”的逻辑的见地上，或由认许“自我”，我们内中的“精神”，与“无限者”同属一真元者之更大底不可限量的权能，为可采纳了。

“大梵”这“真实性”，是自我存在底“绝对者”，“摩耶”便是这自我存在之“知觉性”与“力量”；至若关于宇宙，“大梵”现为一切存在之“自我”，“阿图门”，宇宙底“自我”，然亦现为“无上自我”，超出其自体的宇宙性而上，同时又为在每一有体中之个体·普遍者。“摩耶”可视为“自我权能”，“阿图门·烁克谛”。是真，时若我们最初觉识到这一方面，这常是在一整个有体的静默中，或至少是在一内里的静默中，它退居表面作为之后，或出离其外；这“自我”便被感觉为静默中之定位，为一不动不变底有体，自体存在，遍漫全宇宙，

遍在一切中，但不是机动底或活泼底，离出了“摩耶”的常动底能力。同一方式，我们可觉识其为“神我”，即“补鲁洒”，与“自性”，即“勃罗克里谛”分别，“知觉底有体”从“自性”的活动后退隐。但这是一除外底集中，自限于一精神格位，从之将一切活动抛开，以便实践“大梵”之自由，自体存在底“真实性”，自由于其自体之作为和显示之一切范限：这是一枢要底实践，但不是一全般底实践。因为我们能见到“知觉底权能”，“烁克谛”之创造而且作为者，不外是“摩耶”或“大梵”的大全知识；它是“自我”之“权能”；“自性”便是“神我”的工事，“知觉底有体”以其自有的“自性”而活动：然则“心灵”与“世界能力”，静默底“自我”与“精神”的创造“权能”，这二元非实是什么两个和分别者，却是二而为一。我们不能分别“火”与“火”的权能，如人说过，同样我们不能分别“神圣真实性”及其“知觉性·力量”。这第一“自我”之证悟，证为深密静默且纯然定止的什么，不是其全部真理，亦可能有“自我”在其权能中的证悟，“自我”为世界活动与世界存在之实践。虽然，“自我”是“大梵”的基本一方面，但于其非人格性相当着重；因此“自我”的“权能”，现为一自动地作为的“力量”，而“自我”加以支持，为其活动的见证，支持，主动者，和享受者，但无须臾间沦于其诸活动中。一自我们觉识到“自我”，我们立即知觉其为永恒，未生，未具形体，未内入于其工事中者；可以感觉到它在有体之相的内中，但也可觉其涵盖之，在其上，自上而监临其具形体者（adhyakṣa），它是遍在，在一切物中为同一，永远为无限，为纯洁，为不可触到。这“自我”可经验到即个人的“自我”，思惟者，作为者，享受者的“自我”；但即使这样，它常有这较伟大底性格；它的个人性同时是一浩大底宇宙性，或很迅速地度入其中，而那随后一步，便是一纯然超上，或全般且无可表白而度入“绝对者”。“自我”便是“大梵”的那一方面，其间它被亲切

地感到同时是个人底，宇宙底，又超乎宇宙。“自我”之证悟，是向个人解脱的迳直和捷速底路，一静定底遍是性，一“自性”的超上性。同时也有一种证悟，证悟“自我”不单是存持着和遍漫着和涵括着万事万物，亦且是组成着每个事物，并且在一自由底同一性中，与其在“自然”中的一切变化为一。纵使如此，自由与非人格性，皆常是“自我”的性格。没有隶役于其自体的“权能”在宇宙中的工事之相状，如“神我”之役于“自性”者。实践“自我”，便是实践“精神”的永恒自由。

“知觉底有体”，“补鲁洒”，便是“自我”之为“自性”的工作与形相之享受者，主宰，支持者，见证者，作始者。如“自我”的方面在其真本性格上是超上底，即算时当其已入乎宇宙底和个人底变是中而与之为一，同样，“补鲁洒”方面也特著是宇宙底·个人底，且密切与“自性”相接，即算时当其与之相离。因为这知觉底“精神”，时当其保留它的非人格性和永恒性，宇宙性，同时也戴上了更属人格性的一方面[①]；是“自性”中的非人格性底·人格底有体，它未尝全般与之相离，因为它常是与“自性”为偶：“自性”为“神我”而作为，由它的认可，为它的意志和许与而作为；“知觉底有体”将其知觉性施与“能力”即我们所称为“自性”者，在那知觉性中接受她的工事如在镜中，接收那些她、行使着的宇宙“力量”、所创造的形相加于它上的，或认可她的运动或否。“神我·自性”，“精神”或“知觉底有体”，在其与“自性”的关系中，这经验在实用上有莫大底重要性；因为在具成形体的有体中，知觉性的全部活动便依赖这些关系。

---

① ——《数论》哲学着重这人格性方面，使“神我”为多个，多数，以宇宙性归于“自性”；在这观念下，每个心灵是一独立存在，虽一切心灵，皆经验一共通底宇宙“自性”。

倘若我们内中的“神我”是被动底，任“自性”作为，接受其强加于他的，发出其一恒常底自动底认可，则我们内中的心思，生命，身体的心灵，心思底，情命底，物理底有体，变到隶役于我们的自性了，为其形成所统治，为其活动所驱策；那便是我们的无明的正常境况。倘若我们内中的“神我”变到觉识其自体为“见证者”，从“自性”后退，那便是达到心灵的自由的第一步；因为它离弃执着了；于是乃能知道“自性”和她的程序，而且全然独立，由于我们已不复牵连于她的工作中了，接受或不接受，使认可不复是自动底了，却自由而且有功效；我们能拣择她应该或不应该在我们内中作什么，或者我们可完全从她的工作退后，容易地隐到“自我”的精神底沉默中，或者我们可拒却她当时底形成，而升到一存在的精神水平，从那里重新创造我们的存在。“神我”可终止其为臣仆(anīśa)了，而变为其自性之主宰，自在主(īśvara)。

在《数论》哲学中，形而上学底“神我·自性”理念，发展到最为透辟。这是永相分别的二元，然彼此相关。“自性”是“自然·权能”，一施为的“权能”，是离开“知觉性”的“能力”，因为“知觉性”属于“神我”，“自性”而无“神我”则是惰性底，机械底，无心知底。“自性”发展原始之“物质”，为它的形式底自我与作为之基础，在“物质”中显示出生命与识感与心思与智慧；但是智慧，由于既是“自性”的一部分，且是其在原始“物质”中的产品，也是惰性底，机械底，无心知底，——这一概念，也可相当阐明“无心知者”在物质世界中一完善相关的工作和秩序：是心灵的光明，“精神”，给了识感心思与智慧的机械工事，那些工事遂以其知觉性变到知觉，正如它们变到活泼，只能由精神的认可。“神我”以从“自性”退敛而变到自由；它以拒绝被沦入于“物质”中乃成了她的主人。“自性”以其本质、以其行动的三个原则，方式，或品质而有为，这些在我们则变

成了我们的心理底和物理底体质及其工事之基本三态:惰性原则,动性原则,平衡,光明,与和谐的原则:时当此三者在不平等底动作中,则她的作用发生了;时当它们堕入均等,则她度入静止。“神我”,知觉底有体,是多数底,不是一个或独一,而“自性”是一个:这好似要推到凡我们在存在中遇到的任何一性原则,乃属于自性,然每个心灵是独立底,独一,对自体为孤单,别立,不论在“自性”之享受中,或从“自性”解放。凡此诸《数论》的据点,我们发现在经验中皆是完全有效底,时若我们内中直接与个人心灵和宇宙“自性”的真实相接触。然而,这皆是实用底真理,我们不必定要接受它们,当作自我或“自性”的全般或基本真理。“自性”自呈为物质世界中的一无心知底“能力”,但是,当知觉性的格度上升,她愈进愈启露她是一知觉底力量,我们见到虽在无心知性中也隐藏了一秘密底知觉性;知觉底有体,在其个人心灵上亦复是多,但在其自体中我们能经验到其在一切中为一,在其自体的真元底存在中为一。进者,心灵与“自性”为二的经验是真实底,但其为一体的经验也有其有效性。倘若“自性”或“能力”能够以其形式与工事加到“有体”上,这只能因为它是“有体”的“自性”或“能力”,所以“有体”能接受之为自有的;倘若“有体”能为“自性”之“主”,这必是因为这便是它自有的“自性”,它被动地观察她为其工作,然能管治而且主制;甚至在它的被动性中,它的认可对“自性”仍是需要的,这关系便表明这二者彼此皆不是陌生了。这二元性,是为了有体之自我显示的施为而取起的据点,而接受的双重格位;但“有体”与其“知觉性力量”,“心灵”与“自性”,没有永恒底和基本底分隔与二元性。

是“真实性”,“自我”,乃取了“知觉底有体”的位置,顾视和承认或管制着其自体的“自性”的工作。一似是底二元是造成了,庶使可有“自性”的一自由作为,以“精神”的支持作出它自体,又可有

"精神"的一自由和为主底作为,管制且作发着"自性"。这二元性也是需要的,使"精神"可在任何时自由于从其"自性"的任何形成退敛,而且消溶一切形成,或接受或强施行一新底或一较高底形成。凡此皆"精神"在处理其自有的"力量"时很明显底可能性,而且皆在我们自己的经验中观察到和证实着的。它们皆是"无限底知觉性"的权能、我们见到为其无限性本生底权能的逻辑底结果。"神我"方面和"自性"方面常相并行,不论"自性"或"知觉性·力量"在作为中取何格位,显示或发展何格位,它有"精神"的相应的一格位。在"精神"的至上格位,它便是至上底"知觉底有体","超上神我",则"知觉性·力量"便是他的至上"自性",即"超上自性"。在"自性"的等级的每一格位中,"精神"亦取其自体的一姿态与那等级相合者;在"心思自性"则成为心思底有体,在"情命自性"则为情命底有体,在"物质"的自性则为物理底有体,在"超心思"则为"知识的有体";在无上底精神格位中,它乃成为"福乐的有体",和纯粹"存在"。在我们,在此具有形体的个人,这便居于一切之后,为"性灵元",内中底"自我",支持着我们的知觉性和精神存在的其他表呈。"神我",我们内中的个人,在宇宙中为宇宙底,在超上性中为超上底:与"自我"之同体为一性是显似底,但这是"自我"之在其万事万物中之一"精神"的纯粹非个人底·个人底格位中,——非个人底,因为未以个人底品质而成分别,是个人底,因为它居临每一个人中之自我之个人化,——这处理它的"知觉性·力量"的工事,其自我自性的实行力量之工事,在无论何种于此目的为必需的姿态里。

但是明显的,在无论"神我·自性"的任何个人中枢中所形成的关系,或所取的态度,"有体"是在一基本底宇宙关系中,为其自性之主或统治者:因为即算它让"自性"任意自为,它的许可仍是需

要的，以支持她的工事。这在“真实性”的第三方面，便充分启示出来，即“神圣有体”，宇宙之主宰和创造者的第三方面。在此，那无上底“个人”，“有体”，在其超上底和宇宙底知觉性与力量中，到前方来了，为遍能，遍智，一切能力的管制者，在凡有心知或无心知者中之“知觉者”，在凡一切心灵与心思与情心与身体中的“寓居者”，一切工作的“统治者”或“高上主”，一切悦乐的“享受者”，在他自体中造成万事万物的“创造者”，“大全个人”，以一切有体为其人格者，“权能”，一切权能皆自之源出者，一切中之“精神”，“自我”，以其有体为一切存在者之“父”，在其“知觉性・力量”中为“神圣之母”，一切造物之“友”，“大全福乐者”与“大全美丽者”，以美与乐为其启明者，“大全所爱者”与“大全爱者”。在相当的义度下，如是观而如是解，这于“真实者”的各方面最为概括了，因为在此一切皆结合于单独一个表呈；因为“伊湿筏罗”是超宇宙底又是宇宙内底，“他”是那超上又内寓又支持一切个体者；“他”是“超上大梵”和“宇宙大梵”，“绝对者”，无上“自我”，无上“神我”①。但是，很明白的，这不是普通宗教中的人格性底上帝，一个有体而为他的品性所限制，为个体而与其他一切相分离；因为凡此类人格性底天神，皆只是唯一“伊湿筏罗”的有限代表或名称和神圣人格。这也不是“有功德大梵”，具有品性而且活动，因为那只是“伊湿筏罗”的有体的一方面；“无功德大梵”不动且无有品性，是“他”的存在之另一方面。“伊湿筏罗”是“大梵”这“真实性”，“自我”，“精神”，启露为其自体的自我存在的具有者，享受者，宇宙的创造者，且与之为一，“泛神”(Pantheos)，然又超上它，“永恒者”，“无限者”，“无可言说者”，“神圣底超上性”。

---

① 出《薄伽梵歌》。

人格性与非人格性的明锐底对反，为我们的思惟底心思方式作出的，是心思基于物质世界的现相上的创造；因为，在此，在此世间，“无心知者”，一切事物从之源出的，现为全属非人格性者的什么；“自性”，无心知底“能力”，在她的显了底真元上和措置上，全是非人格性底；一切“力量”皆戴上了这非人格性的面具，一切品质与权能，“爱”与“悦乐”与“知觉性”本身，皆有这现相。人格性出现，是当作知觉性在一非人格性底世界中之创造；它是一范限，以权能，品质，自然作用的习惯底力量之受了限制的形成而起，它是一囚禁，囚于一自我经验的有范围底圆圈中，是我们当超出的，——失去人格性是必需的，倘若我们要获得普遍性，又更属需要的，倘若要升到“超上性”。但我们所称为人格者，只是肤表底知觉性之一形成；在其后，有其“人”，乃装成各个人格，他能同时有多个人格，但他自己是独一，真实，永恒。设若我们从较大底观点看事物，我们可说，非人格性者，只是其“人”之一权能：存在而无一“存在者”，本身便没有意义，知觉性而无一是知觉底人，便没有立场，悦乐而无一享受者，便是无用而且无效，爱而无一爱者，便不能有基础或圆成，大全权能而无一“全能者”，则必为空诞。因为我们所谓“人”者是说知觉底有体；纵使其在此世间出现为“无心知者”的一项目或产品，如实它不是那个：因为是“无心知者”本身，乃秘密“知觉性”的一项；凡显现出者，是大于其所从而显现出者，如“心思”大于“物质”，“心灵”大于“心思”；“精神”，一切中至为秘密者，无上底显现，最后底启示，乃一切中最伟大者，“精神”便是“神我”，“全人”，遍在底“知觉底有体”。是心思的无明，无知于我们内中这真实底“人”，心思的淆混，混乱人、与我们的私我与有限人格的经验，是有限底知觉性与人格，出现于一无心知底存在中，这迷惑的现象，乃使我们造成了“真实性”的这两方面之对反，但据真理，没有

这对反。一永恒底无限底自我存在乃无上真实性，但超上底、至高底、永恒底“有体”，“自我”和“精神”，——我们可说，一无极限底“人”，因为他的有体乃一切人格之真元与渊源，——乃自我存在的意义和真实性；同然，宇宙底“自我”，“精神”，“有体”，“个人”，乃宇宙存在的意义和真实性；同此一“自我”，“精神”，“有体”，或“个人”显示它的多性，乃个人存在的意义和真实性。

倘若我们承认“神圣底有体”，“至上个人”，和“大全个人”为“伊湿筏罗”，则有一困难发生，在了解他于世界存在的统治或管制，因为我们立刻将一人间的统治者的心思概念加到他；我们想象他是以心思和心思底意志，在一遍能底武断底方式下作为，在这一世界上强加他的心思底概念当作法律，而且我们设想他的意志为他的人格之自由变乱。但在“神圣底有体”，不需要以一武断底意志或理念而作为，像一遍能却又愚昧底凡人一样——倘若这种遍能可有的话，——作为：因为他不为心思所限制；他有一大全知觉性，以之他觉识一切事物的真理，也觉识他自己的大全智慧，按照事物的内中真理，它们的意义，它们的可能性或必需性，它们的本性的命令底个性，而作成它们“神圣者”是自由底，不为任何创造之法律所拘束，但他仍按法律和程序而作为，因为它们皆是事物的真理的表现，——不单是它们的机械底，数学底，或其他外在底真理而已，而且是他们之为他们者之精神底真实性，他们之已变是者和将仍要变是者，它们在内中所有的而待实践者的。他自己是在工作中，但也能超出工作且能统治之；因为一方面，“自性”是按照她的有限底复杂公式而工作，且在其施为中为“神圣当体”所晓示，所支持，但另一方面，有一监临，一高等工事与决定，甚至是一干涉，自由而非武断，时常对我们现似为魔术，神奇，因为是从一神圣底“超自性”进展而且作为：“自性”在此是那“超自性”的有限表现，能

受它的光明，它的力量，它的势用之干预或变易。万事万物的机械底，数学底，自动底律则是一事实，但在其内中有一知觉性的精神律则在作为，这给“自性”的诸多力量之机械底步骤以一内转与价值，一明著底正道，一秘密知觉著的必需，而在其上，又有一精神底自由，在“精神”的至上底和普遍底真理中能知能行。我们对世界的神圣管制或其作用的秘密之观念，或则是不可救治的神人同形论底，或否则是不可救治的机械性底；人神同形论与机械论，双有其真理的原素，但皆只是一边，一方面，而如实真理则是世界为那在万有之中又超万有而上之“一”所统治，他在他的知觉性上是无限底。是按照一无限底知觉性的律则与逻辑，我们乃当了解这宇宙的意义与建造和运动。

倘若我们看唯一“真实性”的这一方面，将其与其他诸方面密近联接，则我们可得一完全底概览，看到永恒底“自我存在”与“知觉性·力量”的机动，以之它显示此宇宙者，这二者间之关系。设若我们自处于一沉默底“自我存在”中，它不动，定止，无为，则好像是一概念底“知觉性·力量”，“摩耶”，能发生其一切概念的效用的，沉默的“自我”之一动力底伴侣，正作着一切事；它立于固定不动的永恒底格位上，将有体的精神本质，型铸为一切形相与运动之样式，它的被动性对此加以认可，或者它得到它的无偏之乐于其间，它的于创造性底和动性底存在之不动底悦乐于其间。不论这是一真实底或幻有底存在，那必然是它的本质和要义。“知觉性”是与“有体”相依于，“自性”的“力量”随所愿而于“存在”上有为，使其作为她的创造之本质，但在每一步上，必秘密有“有体”之认可以使这为可能。在这事物观上有一明显底真理；这便是我们遍处在我们内中和我们周围所见到在发生的；这是宇宙的一真理，必与“绝对者”的一基本底真理方面相应。但时若我们从事物外表底机

动现象退后，不是退到一见证底"玄默"中，而是退入一内中底机动底参预着的"精神"经验里，则我们发现这"知觉性·力量"，"摩耶"，"烁克谛"，本身便是"有体"，"自我存在者"，"伊湿筏罗"的权能。"有体"是她和一切事物的"主宰"，我们见到他在他自有的尊威内作一切事，为他自己的显示之创造主和统治者。或者，倘若他退后，让"自性"的种种力量与她的创作有动作之自由，然他的尊威权柄仍内在于认可中，在他的默许的每一步上，"任其如是！"(tathāstu)，这命令是内在其中的；因为否则没有什么事可能作成或发生。"有体"与其"知觉性·力量"，"精神"与"自性"，基本上不能是二元底：凡"自性"之所为，其实皆"精神"之所为。这亦是一真理，时若我们透入隐障之后，感觉到一生活底"真实性"的当体，它即是一切物且决定一切物，是"大全权威者"，"大全统治者"；这亦是"绝对者"的一基本底真理方面。

复次，倘若我们仍是凝注于"玄默"中，则创造底"知觉性"及其工作，皆消失于"玄默"里；"自性"和创造，对我们不复存在或真实了。另一方面，倘若我们除外地只看"有体"在其为唯独存在底"统治者"和"个人"这一面，则他以之而作万事的"权能"或"烁克谛"，也消失于他的独一性中，或成了他的宇宙人格的一属性；则唯一"有体"的绝对君主专制，变成了我们的宇宙观。凡此两种经验，皆给心思造了许多困难，由于心思见不到"自我·权能"的真实性，不论在静中或在动中，或由于太除外地对"自我"的负性经验，或由于我们的概念以过属同形论(或拟人论)的性格，加于"无上有体"之为"统治者"上。明显的，是我们正看一"无限者"，其"自我·权能"能作许多运动而一皆有效。设若我们又更扩大看，视事物的非人格性底真理与人格性底真理为一个真理，设若在那非人格性中之人格性之观照下，我们见到"自我"与"自我·权能"二而为一，则在

"个人方面",一两重"个人"出现了,"伊湿筏罗·烁克谛",宇宙的"神圣自我"与"创造者",与"神圣母亲"与"创造母"。在此,阴性与阳性两宇宙原则,其活动与交互作用于一切创造皆所需要者,这神秘对我们变明显了。在"自我存在"的超心知底真理中,这二者皆互相融混,且彼此暗涵,为一而不可分辨,但是在宇宙机动的精神实用真理中,两者出现而且活动;"神圣母性能力",为宇宙底创造母,"摩耶","超上自性","知识权能",显示着宇宙底"自我"和"伊湿筏罗",与她自己的"自我权能",为一二重原则;是经过她,"有体","自我","伊湿筏罗",乃有作为,除了由她,他不作什么:虽他的"意志"暗在于她内中,然是她乃作成一切,她当作无上"知觉性·力量",内中包涵了一切心灵和有体,且当作实行底"自性";一切皆随"自性"而存在,而作为,一切皆是"知觉性·力量"显示着"有体",与之游戏,在亿万形式与运动中,她将他的存在投入之的。设若我们从她的工事后退,则一切皆能堕入静止,我们乃能入乎玄默,因为她同意于停止她的动力底工事,但这是在她的静止与玄默中,我们乃静定止息。设若我们要肯定我们离"自性"独立,则她向我们启示"伊湿筏罗"的至上和遍在底权能,我们自己皆是他的有体的诸多有体,然而那权能便是她自己,我们在她的超上自性中皆是那。设若我们要实践一高等形成或有体的格位,则仍然是经过她,经过"神圣烁克谛","精神"的"知觉性·力量",这事乃能作成;我们的归依,应该是经过"神圣母亲"对"神圣有体"的归依:因为是趋向无上底"自性"或入乎其中,我们乃当作此上达,而这要作成,只能由超心思底"烁克谛",取起我们的心思体,转化之为她的超心思体。这么,我们见到"存在"的这三方面之间,或它们之在它们的永恒格位,与其在宇宙中工作着的"动力"之三态之间,皆没有矛盾或扞格。一"有体",一"真实性",其当作"自我",则基托,支持,赋

形，其当作“补鲁洒”或“知觉底有体”，则经验着，其当作“伊湿筏罗”则志愿，统治，且保有着其显示的世界，以其“知觉性·力量”或“自我·权能”而创造成，且保持于运动与作为中的，——“摩耶”，“勃罗克里谛”，“烁克谛”。

“唯一自我”和“精神”有这些不同底方面或前方，若我们的心思加以调和时，某种困难生起了，因为我们不得不用抽象概念和下定义的文字和理念，以表诠某物非抽象者，某物在精神上是生活底，而且异常真实。我们的抽象化胶固于分别着的概念上，各个界划分明：但这“真实性”不属于那种性质；其方面虽多，然彼此融涉。它的真理，只能以形而上底，然又是生活底和具体底理念和形象而表达，——一些形像，纯“理智”可视之为图像和象征，但皆是有多于此者，对直观和感觉，意义有多于此，因为它们皆是一机动底精神经验之真实。事物的非人格性底真理，能移译为纯理智的抽象公式，但有真理的另一方面，属于精神底或神秘底内视，如没有那些真实性的内视，则它们的抽象表呈是不够生动底，不完全。事物的神秘正是事物的真实真理；智识底表呈只是真理之在代表中，在抽象底象征中者，好像是在一思想·语言的立体艺术中，在几何学的图形中。在哲学研究上，人必须大体自囿于这智识底表呈中，但也应当记住这只是“真理”之抽象化，要完全摄持或完全表现“真理”，还需要一具体底经验，和一更生动底，全备底语言。

于此，宜于察看一下了，看在“真实性”的这一方面，我们当如何顾及我们已发现的“一”与“多”间之关系；这推到个人与“神圣有体”间，“心灵”与“伊湿筏罗”间的真确关系之一决定。在寻常底神学概念中，“多”皆是上帝创造的：他所作出的，如陶工制成器皿，它们皆依赖他，有如创造物之依赖其创造者。但是在“伊湿筏罗”的较大底观念中，“多”者自身在其最内中底真实性上皆即是“神圣太

一”，皆至上底和宇宙底“自我存在”之各个单独自我，为永恒如他之为永恒，但是在他的有体中为永恒：我们的物质存在诚然是“自性”之一创作，但心灵是“神圣性”的永生底一部分，在其后便是“神圣自我”在自然底创造物中。但“太一”仍是存在的基本“真理”，“多”以此“太一”而存在，因此显示了的有体，全般依赖“伊湿筏罗”。这依赖性是被隐藏了，为私我的分别性底无明所障蔽，私我企图存在于其自主的权能中，虽则在每一步上它明明是依赖那造成它的宇宙底“权能”，为其所推动，是其宇宙底体与用的一部分；私我的这作为显然是一错误，是在我们内中的自我存在之真理的一谬误反映。是真，我们内中有点什么，不在私我中，而在自我和最内中底有体里，超越了宇宙“自性”而属于“超上者”。但这也一样，另由依赖于一高等“真实性”乃不依赖“自性”；是由于心灵与自性自奉或归依“神圣底有体”，我们乃能臻至我们的最高自我和无上底“真实性”，因为是“神圣有体”乃那最高自我和无上底“真实性”，而且，我们之为自体存在和永恒，只是在他的永恒性中且以他的自体存在而然。这依赖性不与“同一性”相违反，却自身是启对“同一性”之实践的门，——以致在此我们又遇着那二元性表现一体性的现相，从一体性出发，又回转入一体性，即宇宙的恒常底秘密和基本底施为。是这“无限者”的知觉性的真理，乃造成“多”与“一”间的一切关系之可能，其间心思于一性的契会，情心中有一性之当前，诸体中有一性之存在，乃是一最高峰，可是这并不消除反而肯定一切其他个人底关系，使其充实，予之以其全部悦乐，赋之以其整个意义。这，亦复是“无限者”的魔术，但也是其逻辑。

有一问题仍在而待解决，能在这同一基础上解决的；这便是“非显了者”与显示之对反的问题。因为可以说，一切至此所提出的，于显示可能是真实的，但此显示是一低等底真实，一局部底运

动，出自“非显了底真实性”的，而且，时若我们进到那为无上“真实者”，凡此宇宙的这些真理，便终止其有任何效用了。“非显了者”，是无时间底，究极永恒底，是一不可消减底绝对底自我存在，而这显示及其范畴，对它不能给出什么端绪，或仅能给出一点端绪，以其不充足之故，是幻有底和虚伪底。这便兴起了“时间”与无时间底“精神”之关系的问题；因为，相反的，我们已经假定，在“无时间底永恒者”中非显示者，乃显示于“时间永恒”中。倘若那是如此，倘若属时间者是“永恒者”的一表现，则无论情况多么不同，无论表现多么局部，然在“时间表现”中为基本者，必当怎样于“超上性”中先在，而且必是取自无时间底“真实性”。因为，倘若不是如此，这些基本者，必是直接从一“绝对者”来至其中，此“绝对者”既非“时间”，又非“无时间性”，而“无时间性底精神”，必然是一至上底精神底否定，一不可决定者，以在“时间”中所表呈者，基托“绝对者”不受范限的自由，——它必是负性者，以对“时间”正性者，其关系同如“无功德大梵”之对“有功德大梵”。但事实是，我们所谓“无时间者”，意义是存在的一精神格位，不隶属于时间运动，或隶属于持续底或相对底过去，现在，和未来的时间经验。无时间底“精神”，不必须是一空白；它可以在自体内中包含一切，但在真元中，也许还在一永恒底一体性里，而不涉及时间，或形相，或因缘，或环境。“永恒”，是“时间”与“无时间性底精神”之共通名词。凡在“无时间者”中未显示者，暗涵者，为真元者，在“时间”中出现于运动中，或至少在计划与因缘中，在结果与环境中。于是此二者，皆是同一“永恒性”或同一“永恒者”在一双重格位里；它们是有体与知觉性的二重格位，一为不动格位之永恒性，另一为运动格位之永恒性。

原始格位是属于无时无空底“真实性”的；“空间”与“时间”便是同此一“真实性”，自体引申了以包含其中所有者之外发。其分

别是，像在其他一切对反中一样，“精神”视其自体于有体之真元与原则中，与“精神”视其自体于其真元与原则之机动中。“时间”与“空间”，皆是我们所用的名词，用以标此唯一“真实性”的这自我伸展。我们倾于看“空间”为一静定底引伸，其间一切事物在一固定了的秩序中并行并列；我们看“时间”为一动性底引伸，以运动与事会而度量的：然则“空间”乃在自我引伸了的定位中之“大梵”；“时间”乃在自我引伸了的运动中之“大梵”。但这可能只是一初步观念，不正确底：“空间”可能真实是一恒常底动，其中之事物之恒常性和坚定底时间关系，造成“空间”之静定性的意识，动性造成在静定“空间”中时间运动的意识。再者，或是“空间”为“大梵”引伸，以包举形体与对象，“时间”为“大梵”引伸，以展布挟持着形体与对象的自我权能的运动；然则这两者，皆是宇宙底“永恒者”之同此一自我引伸的一两重方面。

一纯粹物理底“空间”，可看作在其自体为“物质”的一属性；但“物质”是“能力”在运动中之一创造。然则在物质世界中，“空间”可能或者是物质“能力”的一基本底自我引伸，或是其自我形成的存在场所，是其作为于其中的“无心知底无限”之代表，是一表相，其中它安立它自有的作用与自我创造的公式和运动。“时间”本身必然是那运动的过程，或否则是其所造成的一印象，某个事物的一印象，向我们自表呈为在其相状上是有规则相持续的，——是一段分或一继续，保持其运动的联续性，却又标以其相续诸分，——因为运动本身是有规则相持续的。或者，不然，“时间”又可能是“空间”的一方程，为了“能力”的全部作用是必需的，但不为我们所知是这样，因为它是为我们的知觉底主观性所认为其本身即主观底什么，为心思所感到，但未为诸识所见知，因此不被认作“空间”的一方程，对我们有一诸识所成或诸识所见的客观底引伸的相状的。

无论怎样,倘若“精神”是基本底“真实性”,则“时间”与“空间”必或者是概念底境况,“精神”在那境况下看它自体的能力的运动,或者皆是“精神”本身的基本境况,一随它们在其中显示的知觉性之格位,而取其一不同底格位或相状。换言之,在我们的知觉性的每个格位,有一不同底“时间”和“空间”,甚至在每个格位中,有“时间”与“空间”的不同底运动;但是凡此一切,皆是一基本底精神底“时间・空间”真实性之表译。在事实上,时若我们进到物理空间之后方,我们便觉识一引伸,凡此运动皆以之为基础,而这引伸是精神底,非物质底;这是“自我”或“精神”包含着其自体的“能力”之一切作用。这“空间”的渊源或基本底真实性,开始变到显明了,时若我们从物理体后退:因为于是我们乃觉织一主观底“空间”引伸,心思本身生活且动作于其中,它异于物理底“空间・时间”,然又有一相互涉入;因为我们的心思,能行动于其自有的空间,在那么一方式下,以致能成就一亦在“物质”空间中的运动,或在“物质”空间中远距底什么上发生作用。在知觉性的一更深沉底境况中,我们觉识到一纯粹精神底“空间”;在此觉识中,“时间”似不复存在了,因为一切运动止息,或者,倘若有一运动或事机,它可离乎任何可见的“时间”次第而独立发生。

设若我们以一同样底内转动作进到“时间”之后方,从物理体后退,观看它而不被牵连到它内中,我们发现“时间”观察与“时间”运动皆是相对底,但“时间”本身是真实而且永恒。“时间”观察不仅依乎所用之度量,亦复依乎观察者的知觉性和位置。甚者,每一知觉性境界有一不同底“时间”关系;“时间”在“心思”知觉性中和“心思空间”中,不是有像在物理底“空间”中那同样底意义与其运动之度量;它在那中间进行或速或缓,一随知觉性的境界而异。每一知觉性境界有其自有的“时间”,可是它们之间可能有“时间”的

关系；而且，倘若我们进到物理外表的后方，我们发现几个不同底“时间”格位与“时间”运动，共同存在于同一知觉性里。这在梦里的“时间”中是明显的，那里一长系列之事，可以发生在一个时期中，相当物理底“时间”之一秒钟或几秒。于是在各个不同底“时间”格位间有某种关系，但没有可确定的度量之相应。似乎是“时间”原无客观底真实性，却依靠知觉性的作用所可建立的任何情况，在其与有体的格位与动作的关系中："时间”乃像是纯粹主观底。但是，在事实上，“空间”也以其“心思空间”与“物质空间”相互之关系，会像是主观底；换言之，二者皆原本底精神底引伸，但是被心思在其纯粹性中表译为一主观底心思原地，又被识感心思移译为一识感知见的客观原地。主观性和客观性，皆只是一知觉性的两边，而主要底事实是任何一“时间”或“空间”或任何一“时间·空间”作为整个，是有体的一格位，其间有有体的知觉性与力量的一运动，一个运动，它显示或创造事情和事会；这是见到之知觉性与表呈之力量事会之关系，一内在于格位中的关系，它决定“时间”意识，造成我们对“时间”运动，“时间”关系，“时间”度量的觉识。在其基本真理中，“时间”的原本底格位，在其一切变化之后方者，无非是“永恒者”的永恒性，正如“空间”的基本真理，其真实性的原本意义，不外是“无限者”的无限性。

“有体”，论到其自有的永恒性，可能有其知觉性的三个不同底境界。第一，是那么一个境界，其中有“自我”在其真元底存在中之不动底定位，或是自我凝敛底，或是自我知觉底，但无论怎样，没有知觉性在运动或事情上的发展；这便是我们辨认为其无时间底永恒性者。第二，是其于一切事物的相续底关系之整个知觉的境界，其中一切事物，属于一命定了的或实际前进着的显示，在这中间我们所谓过去，现在，和未来者，皆相并列，好像在一地图上或画定了

的图案上，或说，更像一艺术家，或画家，或工程师，将他的工作上的一切细节作为一整体而观，在他的心里想好或见到或安排在一方案上以备施行；这便是“时间”之定位或同时底整体性。这“时间”观念，全然不是我们正常对事情发生的觉识，虽则我们对过去的看法，因其已知，且能在整体上视之，可能戴上了一点这种性格；但我们知道这知觉性存在，因为可在异常底情况下进入其中，而从这“时间”视见之同时性的观点看事物。第三个格位，便是那属于“知觉性·力量”的一进行底运动，及其持续作发其所见于“永恒者”的静定视见中的；这便是“时间”运动。但这是同此一“永恒性”，此三重格位在其中存在，运动在其中发生。不是真有两个永恒，一为定位的永恒性，一为运动的永恒性；但是有“知觉性”对此同一“永恒性”所取的不同底位置或格位。因为，它能自运动之外或自上看此整个“时间”的发展；它能在运动之内取一安定底位置，在一固定了的，决定了的，或命定了的持续中看其前与后；或者，它能在运动中取一流动底位置，自体刻刻随之而动，而看一切已发生者退入过去，而一切将要发生者，从未来向它前来；或者，它可集中于它所占据的那一时刻上，除见在那时刻中者，与在其周遭或在其后者，更不见何物。凡此种种位置，皆可为“无限者”的有体所取，在一同时底视见或经验中。它能从“时间”之上或在“时间”之内看“时间”，超出它，不在其内；它能看“无时间者”发展为“时间运动”，而不终止其为无时间者，它能以一静定底和一机动底视见怀抱此整个运动，而同时发布它自体的一点什么到此时刻视见中。对有限知觉性之系于时刻视见者，这同时性好像是“无限者”的一魔术，“摩耶”的一魔术；对其自体的知见法，需要限制，在一时里只观看一个格位乃可和合的，这将给予以一纷乱和不一致底非真实性之感。但是对一无限底知觉性，这么一种视见和经验的整体底同时

性，将是纯全合乎逻辑且一致底；一切皆能是一全般视见的原素，能在一和谐底安布中密切相关联的，一多性观照，发皇出所见的事物的一体性，一多式表呈，表出“一真实性”的从同底各方面。

倘若能有“一真实性”之自我表呈的同时底多性，我们见到一“无时间底永恒者”与一“时间永恒性”之同存并在，没有什么不可能。这将是同一“永恒”，为一双重底自我觉识所见，二者间必无对反；这将是无限和永恒底“真实性”之自我觉识之两个权能的同在关系，——一定位与非显示之权能，一办自果的作为与运动与显示之权能。它们的同时性，对我们的有限底表面观看无论像是怎样矛盾，而且难于调和，但是对于“摩耶”，或“大梵”的永恒底自我知识和大全知识，“伊湿筏罗”的智慧权能和永恒且无限底知识，自我存在底“真、智、乐”的知觉性・力量，皆是内在底而且正常底。

# 第三章　永恒者与个人

于是有存在的一基本真理，一“遍在底真实性”，超乎宇宙显示亦在其中遍在，于每个人内在。此“遍在当体”也有一机动底权能，有其无限底“知觉性·力量”的一创造底或自我显示着的作用。当作这自我显示的一运动或方面，有入乎似是底一物质底无心知性之下降，有个人之出乎此“无心知”之觉醒，有他的进化而臻至于精神底和超心思底知觉性与此“真实性”之权能，而入乎他自己的宇宙底和超上底“自我”与存在的源头。是在这基础上，我们乃当建立我们世间有体的一真理的概念，和物质“自性”中一神圣“人生”之可能。于此，我们主要底必需，便是发现“无明”的自性和由来，我们见到这“无明”是自物质的无心知性出现，或在一物质的身体中自加启露的，还要去发现“知识”或“明”的自性，应当代替“无明”的，也还得了解“自性”的自我开展与心灵的恢复之程序。因为事实上“明”是隐藏于“无明”本身里；这不是应当求得而是应加启发

出的；它自加启露而非可学得，由一种内转和上达底自我开展。但起初姑且方便处理且摒除一必然发生的困难，这困难便是：纵假定有“神圣者”在我们中间的内在性，甚至假定我们的个人知觉性当作了进步底进化显示之一工具，个人在任何意度下竟是永恒底，或者，个人性仍能怎样常住，在以一体性与自我知识而达到了解脱之后。

这是逻辑理智的困难，必须以一较大较公底启明着的理智去解决。或者，倘若这是精神经验的一困难，则只能以一较广底能解释底经验去处理。这也可以付之于一辩证底论战，逻辑底心思的一场文字战争；但那在其本身便是一矫揉造作的方法，时常是云里雾里一无谓底战斗，毫无结果。逻辑底推理是有用底，在它自有的原畴中必不可缺，以使心思在处理其自有的理念和文字象征时，能得到相当底清明，精确，和微妙性。我们由观察和经验而达到的，或我们在物理，心理，或精神上所见到的一些真理知见，用了逻辑底推理，便能尽少被我们寻常底人类智慧的混乱所翳障，寻常底人类智慧是倾于取现相为事实，急于为局部底真理所误导，夸张结论，以智识底和感情底偏见用事，无能又至拙地以真理联于真理，又唯独由此我们乃能达到一完全底知识。我们必须有一清明，纯洁，微妙，而又柔韧底心思，庶几尽可能少堕入我们这类人的寻常心思习惯，即将真理本身化为一错误的供应者了。那一明朗化，清明底逻辑推理的习惯，臻极于形而上学底辩证方法，诚然有助于成就知识，而且其在准备知识上的一部分事，因此甚为伟大。但是以其自体，它既不能达到世间知识，也不能达到上帝知识，更毋庸说调协低等和高等实践。它甚有效能作为一错误的防卫者，过于作为一真理的发现者，——虽则由演绎已得到的知识，或也遇到新底真理，于是指点它们使经验或更高更大底见知真理的官能去证实。

在综合底或统一底知识之较微妙底原畴，心思的逻辑习惯甚至可化为一绊脚石，正由赋予之以其特殊用处的官能；因为它是那么习惯于作成差别，着重差别，且以差别为用，以致遇到应当超越和忽略差别时，它常是颇茫然了。然则我们的目的，若考虑到正常心思的困难，当其正面直对个人的宇宙底和超上底一体性的经验时所有的，便应单独是给我们自己弄到更明白，第一，这些困难的由来，其次，从这些困难脱出，还有，更重要的，以此而明白我们所达到的一体性与个人的造极的真实性格，当他与众生为一且居于"永恒者"的一性中时。

给理智的第一个困难便是，它常是惯于认个人的自我与私我为一，而且以为它只以私我的范限与除外而存在。倘若那是如此，则以超出着私我，个人便会去掉他自己的存在；我们的结局便会是消失或融化入物质，生命，心思，或精神的某些普遍性中，或否则入乎某一不决定者中，我们的私我底个人性的决定由之出发的。但这坚强分化底自我经验、我们所称为私我者，是什么呢？在它自体，没有什么在基本上是真实底，它只是我们知觉性的一个实用底组织，为集中我们内中的"自性"的活动而设计的。我们见到一身体底，生命底，心思底经验的形成，自体从有体的其余部分分别，那便是我们所认为在自然中的我们自己，——这有体在变是中之个体化。于是我们进而想见我们自己为一个这么个体化了的什么，而且只长此若其是个体化了，它乃存在，——是一暂时底或至少是时间性底变是；或不然，则我们想象我们自己是某人，他支持或造成这个体化，也许是一永生人物，但为其个人性所限制。这知见和这概念，组成我们的私我意识。通常，在我们关于我们个人的存在的知识上，我们不曾进到更远。

但是，究其极，我们终当见到我们的个人化，只是一肤浅底形

成，一实用底选择，和有限底知觉底综合，为了在某一躯体中的生命之暂时底用处，或否则它是一恒常变易且发展着的综合，经过连续诸生在连续诸身体中追求着的。在其后，有一知觉性，“补鲁洒”，不为他的个人化或为这综合所决定或限制，却反而决定，支持，却又超出着它。那他所从而选择以造成这综合者，便是他于世界有体的全部经验。因此，我们的个人化，是由此世界有体而存在，但亦复依乎一知觉性，为了其个人性的可能性之经验而利用此世界有体的。这两个权能，“个人”，与他的世界材料，两皆于我们现在的个人性经验为必需。倘若“补鲁洒”以其个体化的知觉性的综合，怎样是消失了，或合并，或自化为乌有，则我们建造成的个人性将止息，因为支持着它的“真实性”不复存在了；另外一方面，设若世界有体要消失，合并，化为乌有，则我们的个体化也将止息，因为经验的资料，以之而成办它自体者，也会缺乏。然则我们应当认识我们的存在的这两项，一世界有体，与一个体化的知觉性，即我们的一切自我经验和世界经验的原因。

但我们更远看，看到这“补鲁洒”，这我们的个人性的自我和原因，终于拥抱全世界与一切其他有体，在它自体的一种知觉底引伸中，且见其自体与世界有体为一。在其自体的知觉底引伸中，它超越了初始底经验，且废除其积极底自我范限与个体化之诸多阻碍；以其知见其自体的无限底普遍性，它超出一切分别底个人性或有限底心灵有体之知觉性而外。即由此一事实，个人终止其为自我范限着的私我；换言之，我们的虚伪知觉，以为唯以自我范限，以严格分辨我们自己与其余的有体与变是而存在，这虚伪知觉是被超出了；我们自认与在某一独特底心思和身体中的个人底和此世底个人化为一，这体认为一是被废除了。但是个人性和个人化的全部真理是废除了么？是“补鲁洒”已终止其存在？或是否他变为世

界“补鲁洒”而内在地生活于无数心思和身体中呢？我们发现其不是如此。他仍然个体化，而且是他个体化时，乃怀抱这较广底知觉性，但是心思不复思及一有限底暂时底个体化为我们的全般了，而只是一变是的波浪，从其有体之海洋涌起的，或否则是普遍性的一形式或中心。心灵仍以世间变是为个人经验的资料，但不视之为外于它自体，或大于它自体的什么，它从之而取材，由之而受影响，与之它必作种种适调的，却主观地觉识其在它自体内；它双怀抱其世界资料，与其空间底和时间底活动之个体化了的经验，在一自由且扩大了的知觉性中。在此新知觉性中，精神底个人见到他的真实自我是与“超上者”在有体上为一，且安坐而寓居其中，而不复以其所建造的个人性，为有多于为了世界经验的一形成的什么。

我们与世界有体之为一，这一体性乃一“自我”之知觉，这“自我”在一且同一时中，在世界中宇宙化，又由个体底“补鲁洒”而个人化，双在那世界有体与这个人有体以及一切个人有体中，它觉识是同此一“自我”显示着又经验着其各种显示。然则那必是一“自我”，在其有体上为一，——否则我们不会有此一体性的经验，——可是在其正本底一体性中，必然能作宇宙底分殊和多样底个性。一体性是其体，——是的，但宇宙底分殊化与多样底个性，皆是此体之权能，常是呈现着，也是其悦乐，且是其知觉性的自性，要将其表显的。然则倘若我们达到了与它为一，甚至我们全般、且在每一方式上、变成了那有体，为什么那有体的权能应被割除，为什么我们全然要愿望且致力于将其割去呢？于是，我们当只是减少了我们与之为一的瞻望，由一种除外底集中，承认神圣有体，却不承认“神圣者”的权能与知觉性与无限底悦乐中我们的一份。事实上这会是个人之寻求一不动底同一性中的结合之平安与休息，却拒绝神圣底“存在”之自性与作为与权能中的悦乐和种种结合之欢喜。

那是可能的，但不必需将其奉为我们的生存之究竟目标，或奉为我们的究竟圆成。

或者，可能底唯一理由，便是在知觉性的权能，作为中，没有真底结合，只在知觉性的定位中，乃有圆满无分别底一体性。现在，在我们所称为个人与“神圣者”的清醒结合中，与相反的堕入睡眠，或个人知觉性集中于一凝敛底同一性里，这当然且必然有经验的相异。因为在这活动底一体性中，个人“补鲁洒”也扩大其自动底经验，亦如其静定底知觉性，进到与这“自我”在他的有体与世界有体上的结合之道上，可是个体化犹在，因此分殊仍在。“补鲁洒”觉识其他一切个人即是他自己的多个我；他可由一动性底结合，觉到他们的心思底和实际底作为，是发生在他的普遍底知觉性里，正如他觉识他自己的心思底和实际底作为；他可由与他们作主观底结合，而帮助他们的作为：但仍然是有实际底分别。“神圣者”在他自己内中的作为，是他所特殊且直接关心的；“神圣者”在他的其他多个我中的作为，是他所普遍关心的，但非直接，只是由且以他之与他们以及与“神圣者”的结合。所以个人存在，虽则他超越微小底分别底私我；普遍者存在，为他所怀抱，但不吸收而废除一切个人底殊异，虽则以他自己普遍化，我们所称为私我的这范限是超越了。

现在，我们可以除去这殊异化了，由投入一除外底一体性之凝定中，但为了什么目的呢？为了纯全底结合么？但我们也不丧失那个，由接受殊异化；不异于“神圣者”会丧失“他”的一性，由于承受殊异化。我们有完善底结合在“他”的有体中，可以在任何时凝定于其中，但我们也有此另一殊异化了的一体性，可以在任何时没入其中，在其中自由作为，而不失去一性：因为我们泯没了私我，消释了我们的心思体的许多除外底压力。然则是为了平安与休息？

但我们由于与“他”为一，便有平安与休息，甚至有如“神圣者”永远保有“他”的永恒底宁静于“他”的永恒底作为中。然则为了除去一切殊异化的纯粹喜乐么？但那殊异化有它的神圣目的：它是一更大底一体性的手段，不是像在私我性底生活中当作分化的手段：因为我们以此享受我们与其他多个自我为一体，且与一切中之上帝为一体，以我们之拒绝其多性底有体而除外的。在此任何一经验上，是个人中的“神圣者”，在一场合保有而且享受“神圣者”在“他”的纯粹的一体性中，或在另一场合，在那又在宇宙的一体性中；这不是绝对底“神圣者”已失掉“他”的一体性后的恢复。必然，我们可喜欢取在一纯粹底除外底一体性中之凝定，或离此而入乎一超宇宙底超上性中，但在“神圣存在”的精神真理中，没有迫切底理由，为什么我们不应参加“他”的普遍有体的这巨大底富有和福乐、即我们的个人性的圆成。

但更远一点我们见到，我们的个人有体，不单独是或究竟是进到宇宙有体中，而是进到某事物中，此二者在其间统一了的。正如我们在世间的个人化，乃那“自我”的一变是，同然，世界也是那“自我”之一变是。世界有体常是包括个人有体；所以这两变是，宇宙底和个人底，皆彼此相关，且在其实际关系上相互依倚。但是我们发现个人有体，终于也包括世界于其知觉性中，而这既非由于废除精神底个人，而是由于他臻至他的充分，巨大，和纯全底自我知觉性，则我们当假定个人常包括了宇宙，而且，只是表面知觉性，由于无明，不克保持那概括，因为它自限于私我中。但时当我们说起宇宙者和个人之互相包括，世界在我内中，我在世界内中，一切在我中，我在一切中，——因为那是解放了的自我经验，——我们是显然游于正常理智的语言之外。那是因为我们所用的字汇是心思所铸造的，而其价值，是由一拘于物理“空间”和环境的概念之智识所

给予的，于是用从物理生活与识感经验所得之诠表，作为高等心理经验之语言。但是，已得解放的凡夫所升入的知觉性境界，是不依赖此物理世界的，而我们这么包括且被包括于其中的宇宙，不是这物理底宇宙，而是上帝的和谐地显示着的有体，在“他”的知觉力量与自我悦乐的某些伟大旋律中。因此这相互涵括是精神底和心理底；这是“多”之两个形式的一翻译，全体和个人，译入一统一化的精神经验，——“太一”与“多”之永恒底一体性之翻译；因为“太一”是“多”之永恒底一体性，殊异化、亦不殊异化其自体于宇宙中。这意义是宇宙和个人，皆是一超上底“自我”的显示，他是不可分的有体，虽他似乎是分化了或散布了。然他实未尝分化或散布，却遍处不可分而当体现前。所以一全在每个中，每个在一全中，一全在上帝中，上帝在一全中；于是时当得了解放的心灵与此“超上者”相结合，它有它自体与宇宙的这自我经验，这在心理上翻译为一互相涵括，与二者在一神圣底结合中之长住底存在，这同时是一一性、和一混融、和一怀抱。

理智的正常经验，因此是不能适用于这些高等真理的。第一，私我是只在无明中的个人；有一真实底个人，不是这私我，而与一切其他个人仍有一永恒底关系，不属私我性或自我分别的，其真本性格是建立于真元底一体性中之实际相互性。这建立于一体性中之相互性，是神圣底存在在其圆满底显示中的整个秘密；凡任何我们可称曰一神圣人生者，必以此为其基础。但是，第二，我们见到正常理智所堕入的困难和纠纷，便是我们说起一高等且不可限量的自我经验，建立在神圣底无限者上的，却出之以一种语言，为这低等和有限量的经验所形成的，且建立在有限底现相和分化底界义上的，以之我们试行分辨和类别物理世界的事相的。这么我们要用个人这名词，以表说私我和真底个人，正如我们有时说起似是

底和真实底“人”。明显的，凡此名词，如人，似是底，真底，个人，真实底，皆当取其极相对底义度，且充分觉识其不完善，不能表达我们意中的事物。说个体，寻常我们的意思是说某个事物，与其他一切事物分离而独立，虽则在真实性上没有这么一个事物在任何处存在；这是我们的心思概念的一虚构，有用且必需，以表白一局部底和实际底真理。但困难是，心思变到为其文字所统治了，忘记了局部底和实际底真理只由其与余者，对理智似与之相违反者的关系，乃成其为正确真理，而就其自体以观，它包含了一常有底虚伪原素。如是，时若我们说起个人，我们通常是说心思底，情命底，生理底有体之个体化，与其他诸有体相分别，以其正本个体性，不能与他们为一体。时若我们出此心思，情命，和身体三项以外，说起心灵或个人自我，我们仍是想着一个体化了的有体，与其他的一切相分别，不能为一体，不能有相含纳的相互缘，至多能有点精神接触和心灵同情。然则应当坚持所谓真正底个人，我们的意思不是说这类任何事，而是指“永恒者”的有体的一知觉底权能，常以一体性而存在，常能相互缘。是那个有体，它以自我知识而享受解放与永生。

但我们必须将此寻常底理智与高等理智之冲突，更推论稍远。时若我们说起真正底个人，乃“永恒者”的有体的一知觉底权能，我们仍在用智识名相，——不得不如此，除非我们跳入一纯粹象征的语文里，采用神秘底语言价值，——而且，更坏的，要试行离开私我理念，我们正用一太抽象底说法。然则，且让我们说，是一知觉底有体，在我们对存在的估价上他是“永恒者”的一个有体，在他的个人化的自我经验之权能中；因为它必须是一具体底有体，——不是一抽象底权能，——乃享受永生。于是我们达到这点：不单是我在世界中、和世界在我中，亦且是上帝在我中、和我在上帝中；而这还

不是说上帝依赖人而存在，而是说“他”显示“他自己”于那“他”显示在“他自己”内中者上；个人存在于“超上者”中，但全“超上者”是隐藏于个人里。进者，我在我的有体上与上帝为一，可是我在我的经验中仍能与“他”有关系。我，这解放了的个人，能享受“神圣者”于“他”的超上性中，与“他”合一，同时也能享受其他个人中的“神圣者”，及在“他”的宇宙底有体中的“神圣者”。明显是，我们已达到了某些与“绝对者”的初步关系，这些关系对心思为可了解，只倘若我们见到“超上者”，个人，宇宙底有体，皆是知觉性的永恒权能，——这趟无可挽救，我们又堕入全是抽象底语言中了，———绝对存在的，一一体性却又多于一一体性，它这么向在我们中间的它自己的知觉性表白它自体，而这不是我们能以凡人的语言适当地表述的，也不能希望用正性底或负性底名词向我们的理智说明，却只能希望尽我们的语文的最高能事将其指出而已。

但是寻常底心思，对于这些事物，那么对已解放的知觉性为雄强真实底，却没有经验，很可能反叛这些对它仿佛不外是一聚智识底矛盾者。它可说：“我很知道‘绝对者’是什么；它是那其间没有相对者。‘绝对者’与相对者皆不可调和的对反者；在相对者中，没有什么地方有任何事物是绝对底，在‘绝对者’中，不能有任何事物是相对底。任何事物与我的思想的这第一资料相违反的，在智识上是虚伪，在实际也不可能。其余诸说也违反了我的矛盾律，即两个相反对和相冲突的肯定不能两皆真实。这是不可能的，如说应是有与上帝为一之一性，却又有与‘他’的关系，如这一属‘神圣者’的享受的。在一性中便没有人享受，除了‘一’；也没有所享受的什么，除了‘一’。上帝，个人，和宇宙，必为不同底三真实，否则其间不会有关系。或者，它们是永不相同，或者，它们是现在不同，虽则原本可能是一无分别底存在，终于也可能再变为一无分别底存在。

一体性或许曾是，也或许将是，但现在不是，也不能是，只若长此宇宙和个人常在。宇宙底有体能知道而且保有超上底一体性，只由终止其为宇宙底了；个人能知道而且保有宇宙底或超上底一体性，只能由终止一切个人性和个体化。或者，倘若一体性是唯一永恒底事实，则宇宙和个人皆不存在；它们皆是‘永恒者’加于自体的幻相。那很可能牵联一对反或未曾妥协的矛盾；但我宁愿承认‘永恒者’中的一冲突，不是强迫我想出的，而不肯承认我的原本概念中的一矛盾，我不得不逻辑地想出的，而且也是为了实际目的而想出的。在这假定上，我能或则认此世界在实际上为真实，在其中思想和作为，或则拒绝之以为非真实，而停止思想和作为；我不是被强迫要调和对反，被命令要知觉某个出乎我自己和世界以外的什么，且在那中间知觉，而又从那基础上去像上帝一样处理一世界的冲突。时当我仍是一个人，而要试是上帝一样，或同时是三者，在我仿佛这牵联一逻辑底混乱，而实际上也不可能。”——这可能正是寻常理智的态度，而且是清晰，流顺，在辨别上是积极底；它不牵连任何理智的特殊体操，试欲超出自体，而自消失于阴影和半明半暗或任何神秘主义中，或者，至少只有一原始底比较简单底神秘主义，没有其他一切困难底纠纷。然则是这种推理，在简单是理性底心思，最感满意了。可是在这有一三重底错误，在“绝对者”与相对者间作一不可度越的鸿沟之错误，将矛盾律作到太简单，太严刻，又引申得太远之错误，在“时间”的义度中推想事物——其本原与最初居处皆在“永恒者”中的——的创生之错误。

我们说“绝对者”，意义是指大于我们的，大于我们所居之宇宙的什么，是那超上底“有体”我们所称为上帝者的无上真实性，是个什么，倘若没有它，则凡我们所见或所知觉为存在着的，必未能是，必未能一须臾存在。印度思想称之曰“大梵”，欧洲思想称之曰“绝

对者”，因为它是一自我存在者，销除了一切于相对者的拘束。因为一切相对者，只能以一个什么而存在，即它们全部的真理，和它们的权能与性格的渊源和持载者，却又超出它们全体；是个什么，不但每一相对性本身，亦且是凡我们所能作出的我们所知道的一切相对者的总和，皆只能是——在我们所知道关于它们的一切中，——一局部底，低等底，或实际底表现。我们以理智见到这么一个“绝对者”必然存在；我们以精神经验觉识它的存在：但纵使是我们最觉识它时，我们也无由说明它，因为我们的语言和思想只能处理相对者。“绝对者”在我们是“不可名相者”。

至此，不须有什么真困难或混乱。但我们为心思的对待习惯所领导，心思惯于以辨异，以一双一双对反者思惟，我们随便进而说起“绝对者”非但不为相对者的范限所拘束，亦且仿佛是它拘束于其无有于范限的自由，严酷地空无一切相对待的权能，在其自性上亦不能有，是个什么在其整个有体上与相对性为敌，为其永恒底反对者。由于我们的逻辑踏错这一步，我们进到一厄塞中了。我们自己的存在和宇宙的存在，不但变成了一神秘，亦是在逻辑上为不可思议了。因为由此我们达到了一“绝对者”，它不能有相对性，除外了一切相对者，却又是相对性的原因，或至少是其支持者，且是一切相对者的包含者，真理，与本质。于是我们只有一条逻辑底又非逻辑底出路，出离这厄塞。我们当假定世界为一自生效果的幻相或一不真实底时间性底真实，外加于无相无缘底“绝对者”的永恒上。这自外强加，是我们的误人的个人知觉性所为，它误看“大梵”在宇宙的形相中，——如人误见麻绳为蛇；然既由于我们的个人知觉性本身是一相对者，为“大梵”所支持，唯独以“大梵”而存在，不是一真正底真实，或由于它在真实性上本身即是“大梵”，则终归是“大梵”在我们内中的它的自体上加上了这错觉，而在它自

体的知觉性的某种形像中，误以一存在着的麻绳为一不存在的蛇，在其自体的不可决定的“真实性”上，强加一宇宙的似相，或者，倘若它不强加于它自体的知觉性上，则也是加于依之而起的知觉性上，它自体入乎“摩耶”的一个映示。——以这番解释，却没有什么给解释了；原来底矛盾仍其故处，未相妥协，我们只是在另外底名相里将其复述了一番。好像是试以智识底推理而达到一种解释，我们以我们自己的不妥协的逻辑之欺诈，使我们自己迷茫了。我们以一强说外加于“绝对者”上，这是我们的过于专擅的推理惯施于我们的智慧上的；我们已将了解世界显示的我们的心思底困难，化为“绝对者”的一原始底无能，全然不能在世界中显示其自体了。但是“绝对者”，明显的，在世界显示上没有什么困难，而且在同时超出显示上也没有困难；困难只存在于我们的心思范限中，这阻止我们不能摄持超心思底理性，以无限者与有限者为可同存并在的，不能把握无条件者与有条件者之枢纽。于我们的智识底理性，这些皆是对反者；于绝对底理智，则这些皆互相关涉，而非真本相冲突的一个而且同此一个真实性的表现。无限“存在”的知觉性，异乎我们的心思知觉性和识感知觉性，更大，更广博，因为它包括它们为它的工事的小前提，而无限“存在”的逻辑，异于我们的智识逻辑。在它的伟大初原有体的事实中，它调和了于我们的心思观念为不可调和的对反者，因心思观念，只关注于文字和理念，从次等事实中挹取的。

我们的错误是，在试行界说那不可界说者，我们以为我们成功了，时若我们以一除外一切的否定去描述这“绝对者”，而这，我们却又不得不想象为一无上底正性者且为一切正性者的原因。无怪乎许多敏锐底思想家，将他们的眼光置于有体的事实上而不置于文字的区别上的，也被迫而推论到“绝对者”只是智慧之一杜撰，生

于文字和语言辩证的一理念，一个零，不存在，于是结论到一永恒底“变易”，乃我们的存在之唯一真理。古代圣人诚然也负性地说起“大梵”，——他们说：“非此，非彼”，不是这，不是那，——但他们也留心正性地说起它，他们也说，是此，是彼，是全：因为他们见到，或以正性底或以负性底定义界限它，便是脱失了它的真理。他们说：“大梵”便是“物质”，是“生命”，是“心思”，是“超心思”，是宇宙底“悦乐”，是“真、智、乐”；可是不能以这些的任何一名相真实界定它，甚至以我们的最大底“真、智、乐”的概念也不能。在此世界，如我们所见到的，对我们的知觉性，不论我们将其推到何种高度，我们发现凡每一正者必有一负者。但此负者不是一个零，——诚然，对我们现似为一零者，是充满了力量，饱含了存在的权能，富有实际底或潜能底内容。而此负性者亦不使其相应底正性者化为不存在，或一非真实性；它只使正性者化为事物的真理的一不完全底陈述，甚且，我们还可说，为正性者自有的真理的陈述。因为正与负不止是并肩存在，亦且是彼此相缘，彼此相以而存在；它们彼此完成，而且，对大全视见，非有限底心思所能达到的，是彼此解释。每个在其自体不是真被了知；只是时若我们能在其中加以其似是底反对者的提示的看法，然后我们可开始懂到其较深底真理。是由这么一种更深沉广大底直觉，而不是以除外底逻辑底对反，我们的智慧得去接近“绝对者”。

“绝对者”的诸多正性者，皆其自体的对我们的知觉性的各种表述；其负性者，则带来了其余的绝对正性，以此其于起初的这些表述的限制是被否定了。起始，我们有其大底初原底关系，如无限者与有限者，有条件者与无条件者，有功能者与无功能者；在每一对中，每一负性者隐藏着其相应底正性者之全部权能，被包含于其中且从之出现的：没有真实底对反。在较少如此微妙底一系真理

上，我们有超上者与宇宙者，普遍者与个人者；在此我们见到每一对中的一个，是被包含于其似是底对反者中。普遍者在个人中独特化其自体；个人在内中包含了普遍者的一切普通事。普遍底知觉性，是由无数个人之变易，而非以压制此诸变易，乃得其自体之全；个人底知觉性，是由其普遍化为与宇宙者的同情和同一性后，而非以范限其自体于私我，乃成其全自体。同然，宇宙者在它全自体中，在它内中的每一事物中，包含了超上者之全部内在性；它以其自有的超上真实性的知觉性，保持它自体为世界有体，它在每一个人有体中得其自体，由于在那有体中且在一切存在中之神圣者和超上者的实践。超上者包含，显示，组成宇宙，而且由于显示，它显示着或"发现着"，如我们可用这名词在其旧底诗义上说，它自体的无限底和谐底多方变易。但虽在相对者的较低底诸系上，我们也发现这负性者和正性者的活动，而且，是以其诸项目之神圣底调协，非以割除它们，或扩充其对反至于究极，我们乃当达到"绝对者"。因为，在那里，在"绝对者"中，凡此相对性，凡此"绝对者"的变换着的旋律底自我表陈，皆得到不是其全般底否定而是其存在的理由和辩正，不是其当作一妄语的信念，而是其真理的渊源与原则。宇宙和个人，回到"绝对者"中的一点什么，是个人性的真正真理与宇宙有体的真正真理，不是它们的否定和它们为虚伪之信念。"绝对者"不是一怀疑论论师，否定他自己的一切陈述和自我表白的真理，却是一如此究极又如此无限为一正性底存在，以致没有有限底正性者可能构出以穷尽它，或约束之于其定义里。

这是明显的，倘若"绝对者"的真理是如此，则我们也不能用我们的矛盾律而加以拘束。那律则在我们是必需的，使我们能安立局部底和实用底诸多真理，清晰地，决定地，有益地想出事物，将其类分，施为，作有效处理，为了特殊目的，在我们的"空间"的划分，

"时间"的辰刻，及形式与属性的辨别上。它代表一形式底和极为机动底存在在其实际工事上的真理，在事物的最属外表的一项、物质、中为最强，但愈变愈加不那么严厉地拘束了，当我们愈加上登，登上有体之阶梯的愈加微妙底等级。它在我们尤其是必需的，在处理物质的现相和力量时；我们当假定它们是一时一事，一时只有一权能，且限于它们的显著底和实际有效底能量和属性；否则我们无从处理它们。但即算在那里，如人类思想正开始体验到，智识所为之辨别，"科学"的汇分与实际底试验，在其自有的领域中，为了其自有的目的，纯全为有效，却未尝代表事物的全部底或真实底真理，不论是事物之为全体，或事物之为自体，我们已加类分，勉强地别置，为了个别分析使之孤立的。以那孤立化，我们诚然能甚为有效，甚为实际处理之，于是我们起初想着我们的作为之有效果，便证明我们之孤立和分析知识之全般和充分真理。后下我们又发现出此以外，我们还能达到一更大底真理和一更大底效能性。

这孤立化为了初步知识断然是必需的。一金刚石是一金刚石，一珍珠是一珍珠，各属其类，每一物以与余物相别异而存在，每一物以其自有的形式与属性而独出。但每个也有其属性和原素于二者为共通，且有其他的于普通物质之物为共通者。如实，每个不单是以其别异而存在，却更真本地以那于二者为共通者而存在；而且我们回到一切物质事物的真正基本和永久底真理，只时若我们发现一切皆同一物，一能力，一本质，或者，倘若可说，一个万有底动，它抛起，发出，结合，实现这些不同底形式，各别底属性，这些固定了的与和谐化了的潜能性，皆属于它的有体的。倘若我们止于别异的知识，则我们只能处理金刚石与珍珠，如其为金刚石与珍珠，规定它们的用处，价值，类别，得其最佳底寻常之用与利；但是，倘若我们能达到它们的原素和它们所属的类别的共通属性之知识

与管制，则我们可达到那权能，随我们的意愿而造成一颗珍珠或一金刚石：若更往前进，能主宰那一切物质事物在其真元上皆是者，我们甚至可达到变化之权能，那将给我们于物质底"自然"之可能最大底管制。这么，辨异的知识达到它的最伟大底真理和最有效底用处了，时若我们达到那更深底知识，属于那在一切变异之后的统同中调和别异者的。那更深底知识，不夺去另一个比较肤浅底知识之效能，也不判断其为虚妄。我们不能从我们的究极底发现结论到没有原始底本质或"物质"，只有能力显示着本质或显示为本质，——说金刚石与珍珠皆不存在，非真实，只对我们的知见与作为的诸识之幻觉为真，说唯一本质，能力，或动，乃独为永恒底真理，因此我们的"科学"的最好底或唯独合理的用处，便是消熔金刚石与珍珠及凡一切我们能消熔者，为此唯一和永恒底真实，而永远抛弃它们的形式和属性。有一事物之真元性，有一事物之共通性，有一事物之个别性；共通性和个别性，皆是真元性的真实底和永恒底权能：它超越此二者，但三者共同、而非一个以其自体、为存在的永恒底项目。

这真理，我们能见到的，虽有困难而且在巨大底限制下，甚至在物质世界中，其间有体的较高较微妙底诸多权能，皆得从我们的智识活动除开的，变到愈加明白且愈加强大了，时当我们循等级上登。我们见到我们的类分和辨别的真理，但也见到它们的限度。万事万物，纵使皆为不同，却仍然是一。为了实际目的，植物，动物，人，皆是不同底存在。可是，时若我们更深观察，我们见到植物只是一动物，只是其自我知觉性与机动能力的进化不充分而已；动物是在制作中的人；人自己便是那动物，却更是自我知觉性与知觉性的机动权能之多一点的什么，使之成为人者；而且，他却又是更多一点什么，包含且抑遏了在他的有体中为神圣者的潜能性

的，——他是在制作中的神。在这些的每个中，植物，动物，人，神，皆有“永恒者”在，在仿佛包含且抑遏他自己，以作他的有体之某一表白。每个是潜藏了的整个“永恒者”。人自己，他取起了在他以前过去的一切，化之为人道，便是个别底人，可是他又是全人类，宇宙底人，在个人中当作一人类底人格而作为。他是大全，却又是他自己而是独一。他便是他之为他者，但他也是过去之为他者的一切，与他之非他者的一切之潜能性。我们不能了解他，倘若我们只看他现在的个人性，但我们也不能了解他，倘若我们只看他的共通性，他的普通底人道名目，或以除外此二者而回到他的有体的真元性，其间他的卓出底人道和他的独特底个别性似乎皆消失了。每一物是“绝对者”，凡一切皆是那“太一”，但在此三项中，“绝对者”常作出它的发展了的自我存在之表述。我们皆不是因为真元底一体性，被强迫说一切上帝的种种作为和工事，皆虚无，不实，无价值，如幻，属现相，而我们于我们的知识所能作的最好底，唯独合理底或超理性底运用，便是从之退开，消熔我们的宇宙底和个人底存在于真元有体中，将一切变是当作一虚事而永远除却。

在我们与人生实际相接，我们也应达到同此一真理。为了某些实用目的，我们当说某事物是好或是坏，是美或是丑，是公正或是不公正，在那陈述上作为；但是，设若我们以此而限制自己，则我们达不到真知识。矛盾律在此有效，只若是两个不同且相反对的陈述，不能于此同一物，在同一时，同一范畴，同一方面，从同一观点，且为了同一实际目的为真实。比方说，一大战争，破坏，或暴烈底遍处蜂起的革命，可能向我们表呈为一恶事，有毒害底和大祸乱底云扰，而且在某些方面，结果，和看法上它是如此；但从其他各方面，结果，和看法上，它也可能是一大善，因为它迅速清除了一原地，为了新底善或一更使人满意的秩序。没有人简单是恶或简单

是善底;凡人皆为相对反者的一混合;我们甚至发现这些相对反者,往往纠结于单独一个感觉,一个行为上而不可分。多种相冲突的性质,权能,价值,皆相聚合,相涉入,以造成我们的行为,生活,性格。我们能全般了解,只若我们达到一点"绝对者"的意识,而又在一切相对者上看它的工事,即皆已显示者,——不是只就每个自体单独看之,却是就每个于全体、于那超出而且调和它们全体者的关系上看之。事实上,我们能够知道,只由于达到事物中的神圣观,看到其间的神圣目的,而不仅是我们自己的,虽则我们自己的有限底凡人观念与一时底目的,在"大全"的结构上也有其有效性。因为在一切相对者之后,有此一"绝对者",这赋予它们以有体和它们的正当理由。世界上没有某一作为或措置,在其自体是绝对底公道;但在一切作为与措置之后,有点什么是绝对底,我们称之曰公道,它在它们的相对性上表现它自体,我们也可实践的,倘若我们的见界和知识是面面俱到,不是像其现今这样,为局部,肤浅,限于少数彰明底事实和现相上。同然,也有一绝对底善和一绝对底美:但我们只能得到其一瞥,倘若我们至公地怀抱一切事物,出乎它们的现相以外,达到某个事物的一点意识,那事物是在它们中间,全体和每个,皆试欲以其复杂名相表述而且作发出的;非是一不决定者,——因为不决定者,只是诸多决定的原始质料,或也许是诸多决定的密集情况,——而是"绝对者"。诚然,我们也可循相反对底方法,将一切事物析破,不当作一全体而看它们,不在其与使它们得其是正者之关系上看它们,于是造出一智识概念,为绝对底恶,绝对底不正道,绝对底丑恶,痛苦,琐屑,卑鄙,或一切事物的虚无;但那是追随"无明"的方法而至尽究极,其见地是基于分别的。我们不能正当地这样对待神圣工事。因为"绝对者"以诸对待者而表现它自体,其秘奥我们难于测知,因为在我们的有限见界,

每一事物现似为诸对反者和负性者的一无目的底戏玩或一聚集矛盾，我们不能结论到我们的初步有限底见解是正确的，或一切皆是心思的一虚妄底幻觉，没有真实性。我们也不能解决一切，用一原始未协调的矛盾，要解释其余一切的。人类理智是错误了，以一分别底和决定底价值加到每个单独底矛盾上，或除去其一，以全般否定另一；但它是对了，拒绝承认相对反者之相偶为终极和最后一语，那些对反，全未在什么方式上相调和，或否则有其渊源和意义在某个出乎它们的对反以外的什么中的。

我们也不能作出存在的原始违反间的协调或解释，由托庇于我们的"时间"观念里。"时间"如我们所知或想象的，只是我们体验事物之相续的手段，它是一条件也是条件的原因，在存在的不同诸界上变改，对甚至在同此一界的有体也自异：便是说，它不是一"绝对者"，不能解释"绝对者"的原始诸关系。它们以"时间"而详细作发它们自体，对我们的心思底和情命底有体，好像是它们为"时间"所决定；但那"好像是"不将我们引归它们的渊源与原则。我们辨别有条件者与无条件者，我们想象无条件者化为有条件者，"无限者"化为有限者，在"时间"中某一日，又可能终止其为有限者，在"时间"中某另一日，因为在细节上，特点上，或关系到事物的这个或那个系统上，这对我们现似如此。但设若我们看存在全体，我们见到有限者与无限者同存并在，以彼此而存在，且存在于彼此中。纵使我们的宇宙要消失，又旋律地重出现于"时间"中，如古老底信仰所传，那也将只是一大细节，不会表明在某一时，一切条件皆在无限底存在之整个过程中止息，而全般"有体"变为无条件者了，又在另一时却取上了真实性或有条件的相状。第一源头与初原关系，皆居于我们的心思底"时间"划分以外，居于神圣底无时间性中，或否则在不可分的或永恒底"时间"中，而我们的划分和持

续，皆只是一心思经验里的造像。

于是我们见到一切皆相遇合，一切原则，存在的一切坚住底真实，——因为有限者当作有体之一原则，是和无限者一样坚住，——皆居于彼此之一初原关系中，在“绝对者”之一自由底，不是除外底一体性上，而它们自呈于我们在此一物质或心思世界中的方式，只是它们的一番作发，作发于次等，第三等，或更低等底相对者中。“绝对者”未尝变为它自体的对反者，在某一日擅取了真实底或非真实底相对性，它原来未能有的，不是“太一”以一神奇变现而化为“多”，也不是无条件者误入歧途而入乎有条件者，更不是无功能者茁芽生长为功能。这些对待皆只是我们的心思知觉性的方便法，我们于不可划分者的划分。它们所代表的事物皆不是虚撰，它们皆是真实，但倘若将它们置于彼此不可调和的对反或分隔中，则不能正确知道它们；因为在“绝对者”大全之见中，没有这种不可调和的对反或分隔。这不单是我们的科学底划分和形而上学底辨别的弱点，亦且是我们的除外底精神实践的弱点，精神实践只为除外底，因为我们得从我们的范限着和分化著的心思知觉性出发，然后达到它们。我们不得不作形而上学底辨别，以帮助我们的智慧进向一超越了它的真理，因为唯独是这样，它方可逃出我们初始对事物无辨别的心思观念之混乱；但设若我们至终自拘于此，则我们作出了只应当是初步者的锁链。我们亦复应当利用各别底精神实践，起初似乎是彼此相违反的，因为，我们既是心思底有体，便很难或不可能一时大体地全部地摄持那出乎我们的心思体以外者；但是我们又错误了，设若我们将其智识化，化为独是底真理，——一如我们肯定“非人格性者”，必是唯一究竟底实践，其余的皆是“摩耶”的创作，或声称“有功德大梵”，在其德性中的“神圣者”，便是那，而将非人格性从我们的精神经验中掷出。我们当见

到伟大精神寻求者的这两种实践，在其自体皆同等有效，彼此反对则皆同等无效；两者皆是此同一“真实性”，在两方面经验到的，两者，于彼此的充分知识和经验，于两者之皆是者的知识和经验，皆是必需的。于“一”与“多”亦然，于有限者与无限者，于超上者与宇宙者，于个别者与普遍者皆然；每个是他是自，每个不能全知，若无其对者，若不超出其相反底对待之相状。

于是，我们见到唯一存在有其三项：超上者，宇宙者，和个人者，其中每个或隐或显常包含了其余二。“超上者”常保有它自体，又管制其余二者为它自体的时间性底可能性之基础；那便是“神圣者”，永恒底保有一切的“神明知觉性”，为遍能，遍智，遍在，而内成，怀抱，统治一切存在。人，在此世间，是第三项的最高权能，个体者，因为唯独他能在其最紧要底转捩点，作出那自我显示的运动，那运动对我们现似为神圣知觉性在“无明”与“明”两项间之内转与外发。个人的权能，在他的知觉性中能以自我知识保有他与“超上者”和宇宙者，与唯“一有体”以及一切有体为一之一体性，而且生活于那知识中，且以此而转化他的人生，这，乃是那使经过个人而作发神圣底自我显示为可能者；而个人，——非是在一个而是在一切个人，——达到神圣底人生，乃此运动之唯一可思议的目的。个人的存在，不是在“绝对者”的某个自我中的错误，而为那自我后下所发现的；因为绝对底自我觉识性，或任何与之为一的什么，不可能是不知其自体的真理与其自体的能量，而为那无明所迷惑，进到一于其自体的谬见，为它所当纠正的，或进到一不可能底冒险，它所当抛弃的。个人底存在，也不是在一神圣底“游戏”(Lila)中的一附属事件，一种“游戏”，以相续底革命组成，经过快乐与痛苦的无尽循环，在“游戏”本身中没有较高底希望，也没有从之而得的任何结局，除了不时有几个人偶然逃出了他们在这无明中的

拘束。我们也许不得不保持那上帝的工事之不慈底不幸底观念，倘若人没有自我超上性的权能，或没有权能以自我知识而改变那游戏的情境，使近而又近于神圣底“悦乐”的真理。在那权能中，便有个人存在之辩正；宇宙者和个人者，在它们内中展出那超上底“真、智、乐”的神圣光明，权能，喜乐，常在它们上面显示，也常在它们的表面现相后秘在的，这便是神圣底“游戏”的秘密主旨和终极胜义。但这是在它们自体中，在它们的转化，以及它们的坚住性和完善底关系中，而非是在它们的自我毁灭上，那乃应当展出。否则，没有理由为什么它们竟尝存在；“神圣者”在个人中启开之可能性，便是这谜语的秘密，他当体在其中，与这自我展示之原意，便是这“明·无明”的世界之启钥。

# 第四章　神圣者与非神圣者

宇宙是一无限底和永恒底“大全存在”的一显示：“神圣底有体”居于万有中；我们自己，在我们的自我，在我们的最深底有体中，皆是它；我们的心灵，我们的秘密内寓居底性灵元，便是“神圣知觉性”与“真元”的一部分。这是我们所取的我们的存在的观念；但同时我们说起一神圣底人生，乃进化程序之臻极，而用这说法便暗许我们现在的人生是不神圣底，而且凡低于我们的生命，亦然。在起初一瞥，这好像是自相矛盾；与其分别我们所企慕的神圣人生与现在的不神圣底存在，不如更合逻辑的说从一神圣显示的水平上升到一高等水平。可以承认，在真元上，倘若我们单看内在底真实性，而忽略外形底提示，这样可能是进化的自性，我们在“自然”中所必经的改变；而对于一宇宙底视见之公正眼光，不为我们的明与无明，善与恶，乐与苦的对待所扰，且参与“真、智、乐”之无拘碍底知觉性与悦乐者，也可能好像是这样。可是，从一实际底和相对

底观点看,异乎一真元底视见者,神圣者和非神圣者的辨别,有一坚住底价值,一甚为重大底意义。这便是这问题的一方面,需要加以阐明,而估量其真实重要性。

事实上,神圣底人生与非神圣底人生之差别,是与一种生活于自我觉识和"光明"的权能中之人生、与"无明"中的人生之根本差别同一,——无论怎样,在这迟缓而且困难地从一原始底"无心知"外发着的世界中,这自呈表是如此。一切生命之仍以此"无心知"为其基础者,便已带上了一根本不完善的钤记;因为纵使它满足于其自体的典型,那是对某些不完全与不和谐底什么,一许多乖谬缀集的工事之满足;反之,甚至一纯粹心思底或情命底生活,设若是基于一有限制底然是和谐底自我权能与自我知识,也可以在其范围内是完善底。是束缚于长远底缺陷与乖戾的钤记上,乃为不神圣者的标志;反之,一神圣底生活,纵使从微细进步到大多,将在其原则与细节上在每一阶段皆是和谐底:它将是一稳妥底基地,自由与完善,能自然发华,或生长到其最高底标度,精妙化,且发皇到最深微底富盛。一切缺陷,一切美满,皆当归到我们于一神圣底和一不神圣底生存之考虑的透视中来:但是通常当我们作此区辨时,我们是当作凡人,在人生的压迫下,在我们的行为的困难中,在其当前底问题和纠纷里的奋斗者而作;大多是我们想起不得不作的善与恶的辨别,或思及它并其附带的二元性的问题,即苦与乐的交参。时若我们在智识上寻求事物中的一神圣当体,世界的一神圣原始,其工事的一神圣统治,则恶的当前,苦难的长住,在"自然"的经济中的巨大一部分皆费在苦痛,忧悲,患难上者,皆凶暴底现象,使我们的理智迷惑不解,且克除了我们的人类本能底信心,信有这么一原始和统治,或一见到一切,决定一切,无所不在的"神圣底内在性"。其他困难,我们可较容易且较愉快地解决,多少迁就一点,

得以较满意于我们的解决的现成底归结。但这批判的标准是不够概括底，它支架于一太属人道的观点上；因为对一较广远底展望，罪恶与痛苦皆只现出为触目底一方面，它们并不是全部缺陷，甚至还不是这事情的根本。世间的不完善的总和，不单是这两缺陷所造成的；倘若有堕落的话，有多于我们的精神或肉体之从善，从快乐堕下，或我们的本性失败于克服罪恶和痛苦者。除了我们的有体所要求的伦理底和享乐底满足之缺少，在我们的世界经验中之“善”与“悦乐”之稀有，此外还有其他神圣格度之不足：因为“知识”，“真理”，“美”，“权能”，“一体性”，也皆是神圣人生之质料和原素，而且这皆在很微少和很吝啬底量上给了我们；可是凡此在其绝对上，皆是“神圣自性”之权能。

然则不可能将我们的和世界的不神圣底缺陷之叙述，唯独限于道德上的罪恶或感觉上的痛苦；在世界之谜中，有多于其二重底问题者，——因为它们只是一共通原则之两个强大结果。是缺陷的这一普通原则，乃我们所当承认而加考虑的。倘若我们切近察看这普通底缺陷，我们当见到它起初是在于我们内中的神圣原素之一限制，这限制便夺去了它们的神圣性，其次是在于有体的某种理想底“真理”之各种纷歧底错乱，颠倒，一对反底扭捩，一虚伪化底隔离。对我们的心思不保有那“真理”却能想象之者，这一违离便自表呈为一境界，我们在精神上已从之堕落的，或为一可能性或诺言，我们所不能完成，不能实践的，因为它只存为一理想。于是或则有内中精神之一堕落，堕离了一更大底知觉性与知识，悦乐，爱与美，权能与能量，和谐与善，或者有我们的奋斗着的本性之失败，一种无能性，不能成就我们本能地见到是神圣底和可愿望的。倘若我们透入这堕落或失败的原因，我们当见到一切皆出自这一原本事实，即我们的有体，知觉性，力量，对事物的经验，皆代表

着，——不在它们的真正自体上，却在它们的表面实用底性格上，——“神圣存在”的一体性中之一破裂或分化的原则或有效果底现相。这分化，在其必不可免的实际效果上变成了一限制，限制了神圣知觉性与知识，神圣底悦乐与美，神圣底权能与能量，神圣底和谐与善：有完全性与整体性的限制，有我们对这些事物的识见上的盲昧，有我们对它们的追随上的蹇钝，在我们于它们的经验上有其段片化，权能与深密上有减损，品质上有降低，——是自精神高处下降的表征，或则是一知觉性自“无心知性”之无感觉底中性底单调中出现的表征；那些深密性在高等诸境界中为正常底和自然底，在我们内中皆失去了，或将调子减低了，以与我们的物质生存的黑色和灰色相调和。也由于一次等底后下底效果，起了这些最高事物之颠倒；在我们的有限底心理体中，又参入了不知觉性或误知觉性，无明掩盖了我们的整个自性，而且，——由于一不完善底意志与知识之误用或误导，由于我们的损减了的知觉性力量的自动底反应，与我们的本质之不当底贫乏，——神圣原素的对反者皆形成了，无能量，惰性，虚伪，错误，痛苦，忧悲，妄行，乖戾，罪恶。也还有，常常是，在我们自己内中某处隐藏了，在我们的深秘处养护了，纵使在知觉底本性中未公开感到，纵使为我们的被这些事物所苦恼的诸部分所拒绝，有对这分化的经验之一执持，于有体的分化作法的攀援，阻止这些不快乐底对反者之割舍，或拒绝，或移去。因为，既是有“知觉性·力量”与“阿难陀”的原则在一切显示的根本上，则没有什么是能经久的，倘若它没有我们本性中的一意愿，“补鲁洒”的一许可，在我们的有体某部分中的一存持着的意乐，纵使是一秘密底或颠倒底喜乐，保持其继续存在。

时若我们说一切皆是一神圣底显示，纵使我们所称为不神圣者也是，我们的意思是说在其真元性中一切皆是神圣底，即算其形

式使我们迷惑或感拂逆。或者，置之于另一公式里，在我们的心理底对事物的意识比较容易认可的，说在万事万物中有一当体，一原本底“真实性”——“自我”，“神圣者”，“大梵”，——它永远是纯粹，美满，幸福，无限：它的无限性是不为相对底事物之范限所影响的；它的纯洁性是不为我们的罪恶所沾染的；它的幸福是不为我们的痛苦和患难所触及的；它的美满是不为我们的知觉性，知识，意志，一体性的缺陷所损伤的。在诸《奥义书》的某些意像里，说神圣底“补鲁洒”是有如一“火”，进到了一切形式里，一随其形式而形成它自体，有如一“太阳”，无偏地光照万物，不为我们的视见之错误所影响。——但是，这肯定是不够的；它使这问题仍未解决，为什么那在自体永是纯粹，美满，幸福，无限者，不单是容忍，亦且似乎是保持和鼓励在其显示中之缺陷与范限，染污与忧患与虚伪与罪恶：它牒述了组成这问题的对偶性，却未曾解决这问题。

设若我们简单让这存在的两个乖违底事实当面对立，则我们不得不结论到没有协调之可能：一切我们所能为者，便是尽可能扳附纯粹和真元底“当体”的一深化着的喜乐的意识，尽可能好好处理乖戾底外物，直到我们在其上能加以其神圣底对反者的律则。或否则我们未能寻求得一解决，毋宁求一遁逃。因为我们能说，唯独内在底“当体”是一“真理”，而乖戾底外物是一虚伪或幻有，为“无明”的这一神秘原则所造成的；我们的问题，便是寻求一条出路，逃脱出显示着的世界之虚伪，而遁入隐秘底“真实性”的真理中。或者，我们可与佛教徒同持此一观念，即不必需解释，因为有了事物之无常性与不完善的这一实际底事实，也没有“自我”，“神圣者”或“大梵”，因为那也是我们的知觉性的一虚幻：唯一于解脱所需要的事，便是除去意念的坚住底结构，与行业的坚住底能力，皆所以保持一相续于无常性之长流中的。在这条出脱的路上，我

们成就在“涅槃”中的自我灭无;以我们自己的自我灭无,事物的问题本身也消灭了。这是一条出路,但不像是真实底和唯一底出路。其他解决也不是完全使人满意。这是一事实,以乖戾底显示当作一肤浅底外物而除外,从我们的内中知觉性上摒除,唯独执持纯洁美满底“当体”,我们能独自成就这玄默底“神明”的一深沉而且幸福底意识,能进到那圣堂中,能生活在其光明和极喜中。除外集中于“真实者”,“永恒者”上是可能的,甚至一番自我汩没,以之我们能失去或弃除宇宙间之种种不和谐也有可能。但是,在我们内中深深某处,有对一全部知觉性的需要,在“自性”中,有一对整个“神圣者”的秘密底普遍底寻求,对向存在的某些全般觉识与悦乐与权能的迫进;我们内中的这整个意志,这一全有体,一全知识之需要,不是以这些解决而充分满足的。长此若世界是未给我们神圣地解释了,则“神圣者”仍其不完善为我们所知;因为这世界也是“彼”,长此若它在神圣有体的义度下未向我们的知觉性现前,未为我们的知觉性的权能所保有,则我们未得到全般“神圣性”。

也可能以另外一方式逃出这问题;因为,常是承认真元底“当体现前”,我们可试行辩正显示的神圣性,由修改“完善”的凡人观念,或认其为一太拘限了的心思标准,而将其搁开。我们可说,不单是事物中的“精神”为绝对完善而且神圣,亦复是每一事物,在其本身皆相对完善而且神圣,在其表现它所当表现的存在之诸多可能性,在其于全部显示中取得其适当位置,皆是如此。每个事物在其自体是神圣底,因为每个是神圣有体,知识,意志,无失地按照那某一独特显示的律则而完成其自体之一事实和理念。每个有体,是具有那恰合于它自体的自性之知识,力量,那种类和那度量的存在之悦乐;每个在经验的等级上工作,为一秘密底内在意志,一本生底律则,一自我的真本底权能,一玄秘底意义所规定的。在其现

相与其有体的律则之关系上，它这么是完善底；因为一切皆与那相和谐，发自其中，自与其目的相适应，一依在该造物中工作着的神圣“意志”与“知识”之无失。它在与全体的关系上，在全体中的适当位置上，也皆是完善而且神圣底；它对那全体是必需的，在其中它完成了一部分，以此而普遍的和谐之真实底和进步底完善化，及其中一切之适应于整个目的及其整个意识，得到帮助而且圆满了。倘若事物对我们现为不神圣，倘若我们急于贬斥这现相或那现相为与一神圣有体的自性不一致，这是因为我们昧于“神圣者”在世间的意义和目的之全。因为我们只见到诸部分，诸段片，我们批判事物，以其自体而仿佛其即是全体，也批判其外在现相，而无知于其秘密意义；但是这样做，我们污坏了我们对事物的评价，加上了一原始底和基本错误之钤记。完善不能居于事物之在其分别性中，因为那分别性是一幻相；完善是一全般神圣底和谐之完善。

凡此，到某一限度，皆可以是真底，如其像那样；但这本身也不是一完全底解决，不能使我们完全满意。这没有充分计及人类知觉性和人类见识，我们应从之出发的；它没有给我们它所宣称的和谐的视景，因此不能应答我们的要求或使我们信服；它只是以一冷冷底智识概念，反对我们于罪恶与缺陷的真实性的敏锐底人类意识；它不领导我们到我们的本性的心灵原素，不到心灵之企慕，趋向光明和真理，趋向一精神底胜利，克服缺陷与罪恶的胜利的。以其自体而论，这事物观不多于一方便底教条，那告诉我们凡一切之是此一切者，皆是对底，因为一切皆由神圣底“智慧”判定了。它没有提供什么，不多于一智识底和哲理底欣慰底乐观主义：没有加什么光明到那些乖戾底事实上，如痛苦，患难，和纠争，我们的人类知觉性恒常苦恼地作着证明的；至多，这里有一提示，说是在事物的神圣理性中，有一把开启这些事物的钥匙，却是我们得不到的。这

不是对我们的企慕和我们的不满之充足底解答，这些企慕与不满，无论其反动是多么愚昧，无论其心理动机是多么混杂了，必然与我们的有体深处之一神圣真实性相应。一“神圣底大全”，以其部分的不完善之理由而为完善者，则犯了其本身只在不完善中为完善的危险，因为它全般成就一未圆成的目的上的某一阶段；然则它是一现前底但不一究竟底“大全性”。对这个我们可以加上一句希腊底古语：“神还不是，却正变是”（Theos ouk estin alla gignetai）。真底“神圣者”然则会是秘密在我们内中，而且也许在我们上面最上；则寻到我们内中和上面的“神圣者”乃是真实底解决，要变到完善像“它”（“彼”）那样完善，由与之同似或由达到它的自性的律则而臻于解放。（sādṛśya，sādharmya）

倘若人类知觉性是拘束于不完善的意识，而承认这是我们人生的律则，我们的存在的真性格，——一种经过了推理的承认，在我们人类的本性上，与动物本性的盲昧底动物承认相应，——则我们可说，如今之为我们者，标志了我们中间的神圣底自我表现之极限；我们也可相信我们的缺陷和患难，是为了事物的普通底和谐与完善而作为，以这哲理的膏药治理我们的创伤而自慰，满足于游移于人生的诸多陷阱间，尽可能那么多多具备了理性底明智，或那么多底哲理底贤明和退让，如我们的不完全底心思底聪明，和无耐性底情命诸部分所允许的。或其不然，则托荫于宗教的较慰意的热忱中，我们可皈顺一切，当作上帝的意旨，希望或信仰一彼土的“乐国”中的报偿，其间可进到一较快乐底生存，禀赋了一更纯洁更完善底本性。但是，在我们人类的知觉性及其工事中，有一真元底因素，不下于理性，将其完全区别于动物的：我们中间不单是有一心思部分，认识缺陷，也还有一心灵部分，拒绝缺陷。我们的心灵之不满意于以缺陷为人世间生命的一律则，心灵之企慕将一切不完

善处从我们的本性上消除,不是只在彼方的一天国,其间要不完善是自动地不可能的,而是在此世,在今兹,在此一人生中,当以进化和奋斗而胜得完善化,一样如其所反叛者同为我们有体之一律则;它们也皆是神圣底,——一神圣底不满足,一神圣底企慕。在它们中间,有一内在底权能之固有底光明,保持它们在我们内中,以使"神圣者"不单在那里当作一隐藏了的"真实性",在我们的精神底幽奥处,亦且展开它自体,在我们的"自性"的进化中。

在这种观照下,我们可以承认一切皆以一神圣底智慧,完善地工作而趋向一神圣底目标,因此每个事物在那义度里是完善地安置于其适当位置;但我们说,那不是神圣底目的之整个。因为今之是者,只是以其能是且将是什么而得其辩正,得其完全底意义和满足。无疑,在神圣底理智中有一启钥,能辩是事物之如其为事物,由于启露其正当意义与真正秘密,为异于它们的外表意义与表面现相,即我们如今的智慧所能一切正常摄得者,且更微妙,更深沉;但我们不能以那信仰而满足,要寻求而且找到事物的精神底钥匙,乃我们有体的律则。得到此启钥的表征,不是一哲理底智识底认识和一退让底或贤圣底承认事物之如其为事物,因为它们中间的某种神圣意识和目的,非我们所及的;真实底表征,是向精神底知识与权能之一上升,将转化我们的人生之律则与现相及外表形式,使之更近于那神圣底意识和目的之真实形相。这是对的,也合理,以平等观忍受患难,屈服于缺点,以为是上帝的直接意旨,一缺陷的当前底律则,加于我们的诸体上的,但必是在这条件之下,即我们亦当认识这也是上帝在我们中间的意旨,要超出罪恶与苦难,要转化缺陷为美满,要升入"神圣自性"的一高等律则中。在我们人类知觉性中,有一有体的理想底真理的形像,一神圣底自性,一本生底神明:与那高等真理相形,我们现在的不完善底境界,可相对

地说为一不神圣底人生，而我们从之出发的这世界情况，可说为不神圣底情况；缺陷皆是给我们的指示，其有在于此，乃是当作神圣有体与神圣自性之最初底乔装，不是当作其原意所在的表现。是我们内中的一“权能”，隐藏了的“神明”，乃点燃了企慕之火，画出了理想的相貌，使我们的不满之意常活，推动我们抛弃那乔装，而且启示，或用《韦陀》的名词说，形成且发露“神主”，在此大地的创造物之显了底精神，心思，生命，和身体中。我们现在的自性，只能是过渡底，我们的不完善底格位，只是一出发点和机会，因以成就另一高等更广更大底格位，那将不独是以其内中秘在的精神而为神圣且圆满，亦复是在其显了底最外在底存在形式中如此。

但是这些结论，皆只是开端底推理或初原底直觉，建立在我们内中的自我经验和宇宙存在的显著事实上的。它们不能被认为全般有效，除非我们知道无明，缺陷，忧患的真实原因，及其在宇宙目的或宇宙秩序上的地位。关于上帝和世界的前陈有三，——倘若我们承认“神圣存在”的话，——人类的普通理智与知觉性可作证见的；但是，三者中之一，——这却仍是我们所生活其中的这世界的性格所需的，——不与余二者和合，于是由此不和谐，人类心思遂沦于矛盾的纠纷，被驱入疑惑和否定。因为，第一，我们发现一遍在底“神明”和“真实性”是被肯定了，为纯洁，圆满，福乐，设若没有或离开了，则没有什么能够存在，因为一切皆只以他而存在，且存在于他的有体中。于这问题的一切思想，凡非无神论或唯物论或否则为原始和属拟人论的，皆得从这假定出发，或归到这基本概念。是真，某些宗教似乎假定一外乎宇宙的“神”，在外方创造了这世界，与他自己的存在离隔；但时若它们要建立一神学或精神哲学，则这些也皆承认遍在性或内在性，——因为这遍在性自来加上了，是精神思惟之一必需品。倘若有这么一个“神明”，“自我”或

"真实性",它必然是遍处皆是,为一而不可分,没有什么倘若离了它的存在而可能存在;没有什么除了从"它"而可从另外什么产生;没有什么不是为"它"所支持的,离"它"独立的,不为"它"的有体之权能和气息所充满的。诚然,也有这种说法,说无明,缺陷,忧患,在这世界的,皆非"神圣存在"所支持,然则我们应当假定有两个上帝,一为善之上帝,祆教的"峨木子德"(Ormuzd),一为恶之主宰,"阿力曼"(Ahriman),或者,也许,一圆满底超宇宙底和内在底"有体",与一不圆满底宇宙底"德密乌佶"(Demiurge)或分别底不神圣底"自性"①。这是一可能底概念,但对我们的最高智慧则似不然,——至多这只能是一附属方面,不是事物的原始真理或全真理;我们亦复不能假定那唯一"自我",一切中之"精神",与唯一"权能",创造者相异,在它们的有体的性格上相反,在它们的意志和目的上相分。我们的理智告诉我们,我们的直觉底知觉性感到,而它们的证明为精神经验所确定,即唯一纯粹和绝对底"存在",存在于一切事物和有体中,正如一切事物和有体,皆以"它"而存在,且存在于"它"内中,而且没有事物能是,或能发生,倘若没有这内寓着的和支持着一切的"当体"。

第二个肯定,为我们的心思所自然接受为第一假设之后果的,便是以此遍在底"神明"之无上知觉性与无上权能,在其全备底普遍底知识与神圣智慧中,万事万物,在其基本关系及其程序上,皆被安置且被统治了。但是,另外一方面,如我们所见到的,万事万物的实际关系,实际程序,像其对我们人类知觉性所表呈者,皆是

---

① "德密乌佶"Demiurge,在旧派柏拉图哲学,则为半神圣存在者,为物质世界之作者;在新派柏拉图哲学,则为超极之神之附属显示,非超极神圣者之比,世界之恶皆归之云。——译者

不完善底关系，范限了的关系；于此便现出了不和谐，甚至是一妄倒，与我们的“神圣存在”之概念相反对的什么，是“神圣当体”的一非常明显底否定，或至少是其一变相或乔装。于是又起了第三个肯定，谓“神圣真实性”与世界真实性，在真元上或在品次上为不相同，是那么不同，以致我们得从一个退出乃达到另一个；倘若我们要寻到“神圣底内寓者”，则我们应当弃拒这世界，他所寓居的，统治的，创造的，或在他自己的存在中显示出的。——这三个前陈的第一个是必然的；第二个也当确立，倘若遍在底“神圣者”，全然与其所寓居的世界，与其显示，建造，保持，管治有若何关系；但第三个也似乎是自明底，可是不能与其前者相配合，而这一扞格，我们便碰到了一难题，好像不能有圆满底解决。

这困难，若建立一点哲理底推论或神学底理论，是不难巧胜的。可能建立一傀儡似的“神”，如耶毗鸠鲁斯(Epicurus)①的群神，在本身是幸福的，观看一个世界，为“自性”的机械律则所领导或误导，而无动于中。可以任凭我们安立一“见证自我”，事物中一沉默底心灵，一“补鲁洒”让“自性”随意而为，满足于观照“自性”的一切秩序或无秩序状态，在他的被动底和无玷底知觉性里，——或者，便安立一无上“自我”，为绝对，无为，无有于一切因缘，不关心于宇宙底“幻有”或“创造”的工事，即神秘地或矛盾地从“它”或倚靠“它”而出生的“创造”，用以引诱而且磨难一世界的时间性底众生的。但凡此一切解决，不过反映了我们的双重经验之显似底乖违；未尝试行将其调和，也不曾解决或说明它，只是以一或显或隐底二元论和一“不可分解者”的真正底分化，重新肯定它。实际上是肯定了一二元底“神主”，“自我”，或“心灵”与“自性”：但“自性”，

① 耶毗鸠鲁斯 Epicurus 342? —270 B.C. 希腊哲学家。——译者

事物中之“权能”，不能是其他什么，除了是“自我”，“心灵”，事物之真元“有体”的一权能；她的工作，不能完全不依赖“心灵”或“自我”而独立，不能是她自体的相反底结果，不能是不为它的许可或拒绝所影响的工作，或是机械“力量”强加于一机械“被动性”的惰性上的暴行。也还可能安立一观察着的不动底“自我”与一自动创造着的“神主”；但这机巧对我们没有用，因为终究这两者必真实是一个而在其两方面，——“神主”之为观察着的“自我”之活动面，“自我”之为其自体的“神主”在作为中之见证者。一乖违，一鸿沟，存在于知识中的“自我”，与其工作中的同此一“自我”间，这需要解释，但这自表呈为未得解释且不可解释的。或又再者，我们能安立“大梵”即“真实性”的一二重知觉性，一静一动，一为真元底和精神底，其间它是圆满底、绝对底“自我”，另一是形成底、实用底，其间它成为非自我，它的绝对性与圆满与之无关涉，不参加；因为它只是在一无时间底“真实性”中之一时间性底形成。但是对于我们，纵使我们只是半存在底，半知觉底，却仍居于“绝对者”的生活的半梦境里，且被“自性”强迫，要急剧且坚持干涉于其间，且当它作真实处理者，这便好像是一明显底神秘化了；因为这时间性底知觉性及其形成，也皆终于是唯一“自我”之一“权能”，依赖它，只能以它而存在；凡以“真实性”之权能而存在者，不能不关系到“它”，或“彼”不关系到其自有的“权能”所造成之世界。倘若世界以无上“精神”而存在，则其规制与关系必以“精神”的权能而存在；其律则必依据某些精神底知觉性与存在的律则。“自我”，“真实性”，必觉识存在于它的有体中之世界知觉性，且觉识于其中；“自我”，“真实性”的一权能，必是恒常决定着或至少认可着其现相与施为：因为不能有独立底权能，“自性”，而非源出于这原始底和永恒底“自我存在”者。倘若它不作的更多，它必仍然是源出或决定这宇宙，单是以它的知

觉底遍在性这事实。诚然，这也是一精神经验的真理，即在宇宙底活动之后，有一平静与玄默的定位在"无限者"中，一个"知觉性"，是创造之不动底"见证"；但这不是精神经验的整个，我们不能希望只在知识一方面，能得到"宇宙"的基本底和全般底解释。

一旦我们承认宇宙之一神圣统治，我们必结论到统治的权能是完全底，绝对底；因为否则我们必须假定一个有体和知觉性，为无限而且绝对，然其知识和意志，乃在其于事物的管制上为有限，或在其工作的权能上受到了阻滞。非是不可能认许：无上底和内在底"神明"，可以让出一些工作上的自由，给与某个什么，在他的完善中乃得发生的，然本身是不完善，且为不完善的原因；给与一无明底或无心知底"自性"，给与人类心思和意志的作为，甚至给与黑暗与罪恶的许多"力量"或"权能"，皆植基于一基本底"无心知性"的统治上的。但这些事物没有一个能离"它"自体的存在，自性，和知觉性而独立，没有一个除了在"它"的当前之外能够作为，且除非是以"它"的认可或允许。人的自由是相对底，不能说他当独负他的自性的缺陷之责。"自性"的无明与无心知，皆非独立兴起，而是在唯一"有体"中兴起的；她的工事之不完善，不能全般对"内在性"的某些意志为陌生的。可以让诸多发动了的力量，皆被容许一循其运动的律则而发挥至尽；但是凡为神圣底"遍知性"与"遍能性"所允许能兴起且作为于"它"的遍在性，"它"的大全存在中者，我们必认为是"它"所作始且命定的，因为没有"有体"的命令，它们必未能是，必未能存在。倘若"神圣者"全然竟关心于他所显示的世界，则除"他"以外没有旁底"主"，而且从"他"的原始底和宇宙底有体之需要，终究也不能逃出或离开。是在我们的前提的这自明底推论的基础上，不规避其任何意许，我们乃当考虑这缺陷，痛苦，和罪恶的问题。

于是，最初我们应当体会，世界上存在有无明，错误，范限，忧患，分隔，与乖违，在其自身非必须是如我们匆遽地想象的，为宇宙间的神圣底有体，知觉性，权能，知识，意志，悦乐之否定或反对证明。它们也可能是那，若我们以它们自体分别而观，但也不必须作这样的分别观，倘若我们得到一分明底视见，见到它们的位置和意义，在宇宙工事的一全般观照中。从全体破断出的一部分，可能是不完善，丑陋，不可解；但时若我们在整体中看它，则它恢复了它的在和谐中的正当地位，它有一意义，也有一用处。“神圣真实性”在其有体上是无限底；在此无限有体中，我们遍处见到有限底有体，——那是显似底事实，我们的世间存在似乎从之而起的，也是我们自己的狭隘私我及其私我中心底活动所恒常证明的。但是，在真性中，时若我们达到一整体底自我知识，我们便发现我们不是有限底，我们也皆是无限底。我们的私我，不过是宇宙有体的一面，它没有分别底存在；我们的现似底分别底个人性，只是一表面运动；而在它后面，我们的真实个人性伸出向与万物为一体，而且伸向上方，与超上底“神圣底无限”为一。然则我们的私我，似乎是存在的一限制，如实乃是无限性的一权能；世间有体无量之多，乃是那不可限量的“无限性”之一结果与信号底证明，不属于范限或有限性。似是底分化，永远不能自建为一真实底分别；支持着它且凌驾其上，有一不可分的一体性，为分化本身所不能分开的。私我，与似是底分化，与其各别底工事，这一基本底世界事实，不是一体性与不可分的“神圣自性”的否定；它们皆是一无限底多性即无限底“一性”之一权能的表面结果。

于是，没有有体的真实底分化或范限，没有遍在底“真实性”的基本矛盾；但确实似有知觉性的一真实范限：有自我之一无明，有内中底“神明”之障蔽，而且一切缺陷皆其后果。因为我们在心思

上，情命上，身体上，自认与这肤浅底私我知觉性为一，这是我们的第一个坚执底自我经验：这诚在我们加上了不是一基本真实底却是一实际底分化，和那与“真实性”分离的一切不顺底后果。但是，亦又在此，我们当发现，从上帝的工事之观点，无论我们在表面上的经验或反应为何，无明这事本身，便是知识的一施为，而不是一真实底无明。其无明的现相，是一表面底运动；因为在它后面，便是一不可分的大全知觉性：无明是那大全知觉性的一前方底权能，那限制它自体于某一原地，在某些边界内，为了某一特殊底知识的施为，某一独特知觉底工事之形态，而保留其知识的所余一切部分，储备为一力量在后方。一切这么隐藏了的，是一光明与权能的秘藏，使“大全知觉性”得以资取，为了我们的有体在“自然”中的进化；有一秘密底操作，填补着前方底“无明”之一切缺陷，以其显似底颠沛而作为，阻止其引到另一最后结果，异于“大全知识”所命定的，帮助在“无明”中的心灵从它的经验中，甚至从自然底人格之患难和错误中，吸取于它的进化为必需的，而遗留已无用处的在后。这“无明”的前方底权能，是集中于一有限底工事中的权能，甚有似乎在我们人类心思体的那一权能，以之我们凝定自己于一独特对象上，和一独特工作中，似乎只运用那么多知识，那么一些理念，于工作为需要的，——其余的，对之为陌生或将干扰它的，皆暂时遗留在后；可是，如实，一切时中，皆是那不可分的知觉性即我们之为我们者，作了应作的事，见到当见之物，——是那，而不是知觉性的任何段片或我们中间任何除外底无明，乃为沉默底知者与作者：同然，在我们内中“大全知觉性”的这前方底集中权能，也是如此。

在我们于我们的知觉性的运动之估值中，这一集中之能为，是正确地被认为人类心理体的最大权能之一。但是，同等的，发出那好像是有限底知识之一除外底工事，那自呈于我们似为无明者，也

应当被认为神圣底“知觉性”的最大权能之一。唯独是一无上底自我保有着的“知识”,可以这么雄强地在作为上限制自体,却又由那似是底无明圆满地作出它的一切本旨。在宇宙间,我们见到这无上底自我保有着的“知识”,以一大聚积无明而工作,每个皆努力循其自有的盲昧性作为,可是它经过它们全体,建立且施行它的宇宙底和谐。进者,其遍知性的神奇,最惊人地出现于在我们仿佛视为“无心知者”的作用中,时当其经过电子,原子,细胞,植物,昆虫,最低等动物生命的形式之全般或局部底无知性,——较我们的无明更为重厚的,——它完善地安排了它的事物之秩序,引导本能底冲动或无心知底原动力,进向一目标,为“大全知识”所保有,却藏于隐障之后的,未为其当工具的存在之形式所知,可是在本能或冲动力内中,完善地能施行的。于是我们可说,无明或无知的这作用,不是真实底无明,而是遍智底自我知识与大全知识的一权能,一表征,一证明。倘若我们需要这居于无明之后的不可分的“大全知觉性”的任何个人底或内中底见证,——全“自然”皆其外在证明,——则只在我们的比较深底内中有体,或更大更高底精神境界中,时当我们退到我们自己的表面无明之隐蔽后,接触到其后之神圣底“理念”和“意志”,乃能大概得到。于是我们够清明地见到,我们自己在我们的无明中所作的,仍是为此不可见的“遍智”所监临,在其结果上加了领导。我们发现一更伟大底工事在我们的无明底工事之后,开始瞥见其在我们中间的目的:唯独如是我们乃能见能知我们于今在信心中所崇拜的,全般认识纯粹和普遍底“当体”,遇到一切有体和全部“自然”之“主宰”。

如于前因——“无明”——为然,于“无明”之后果亦然。凡此一切现似为无能,弱点,虚乏,权能之限制,我们的意志之受了阻碍的奋斗,受了拘束的劳动,从“神圣者”在他的自我工事中的观点

看，皆有此相状，是一遍智底权能，被那“权能”本身的一自由意志，加了一公正底范限，以使表面底能力，恰与其所当作的工事相合，与其企图，其应得的成功，或其注定了因为是必需底失败，与其种种力量的总和，以它为一部分者的平衡，与其更大底结果，以它自有的结果为不可分的一部分者，皆精确相应。在这权能的范限之后，便是“大全权能”，而且在范限中，那“大全权能”正在工作；但这是经过许多有限底工事之总和，不可分的“遍能”，乃无失地、皇华地贯彻其目的。这限制其力量的权能，而且由那自我范限而工作，以我们所谓劳苦，奋斗，困难，以对我们似乎是一系失败或半径挫折的成功，且经过它们而成就其秘密底本旨者，因此不是弱点的一表征，证明，或真实，而是一绝对底遍能之一表征，证明，真实，可能最大底。

至若痛苦，这么于我们对世界的了解之一大阻碍，这明显是知觉性的范限之后果，是力量受了拘束，便阻止我们主宰或同化对我们为他力的接触：这种无能量与不和谐的结果，便是接触的喜乐不能摄得，于是影响我们的识感，起了不安或痛苦的反应，感觉缺少或过多，感到乖剌，结果出内中或外在底创伤，一皆生于我们的有体的权能，与接触我们的有体之权能间之分化。在我们的自我与精神后面，便是宇宙有体的“大全悦乐”，它也计及那接触，起初是在忍受那接触，其次是在克服那痛苦，终于是将其变化，后下方到的；因为痛苦与患难，皆存在的悦乐的颠倒底和反对底一项，皆可化为其对反者，甚至化为原本底“大全悦乐”，阿难陀。这“大全悦乐”不单是存在于宇宙者中，亦且是秘密存在于我们自己内中，时若我们从我们的外在知觉性，回转到内中的“自我”，可以发现的；我们内中的性灵体，周计到甚至是其最颠倒或违戾底经验，一如其较顺适底经验，以拒绝它们或接受它们而生长；它从我们的最深锐

底苦楚，困难，和不幸，抽绎出一神圣底意义和用处。除了这“大全悦乐”以外，没有任何物敢于或能忍受以这样底经验加于它自体或加于我们；没有任何其他事物，能如是转之作自体之用，或化之为我们的精神底利益。也更无其他事物，除是有体的一不可让度的和谐，内在于有体的一不可移易的一体性中者，能抛出这么许多最苛刻底显似底乖戾，而又勉强它们屈就它自体的用途，以致最后它们更不能作旁底什么，除了安守，为役于一滋长着的宇宙底旋律与至极底和谐，且本身化为其组成的原素。在每一转变，是神圣底“真实性”，乃我们所能发现的，在那为我们所居的表面知觉性的性质所迫，不得不称其为非神圣者之后，而且在相当底义度下，我们用这称呼是对的；因为这些现相，皆是“神圣圆成”的面上的一层隐蔽，一障蔽，现在是需要的，但全不是那真实和完全底形貌。

但是，即算我们如此看世界，我们不能也不应当斥去那些为我们自己的有限底凡夫知觉性所给它的价值，视为全般根本虚伪，不真实。因为忧愁，痛苦，患难，错误，虚伪，无明，乏弱，无能，邪恶，不为其所当为，胡作乱为，意志之游离与意志之否定，自私，范限，与其他有体我们应与之为一者相分别，——凡此成为我们所称为过恶之真切形相者，皆世界知觉性的事实，不是虚撰和不真实，虽则它们皆是一些事实，其全部意义或真实价值，不是那我们在无明中所给它们标定的。但仍然，我们所给它们的意义，是一真实意义的部分，我们所给的价值，于它们的全部价值是必列入的。时若我们进到一较深较大底知觉性里，我们发现这些事物的另一方面的真理；因为我们便见到在对我们自呈表为乖谬和罪恶者中，有一宇宙底和个人底用处。因为，倘若没有痛苦的经验，我们不会得到神圣悦乐的无限价值之全，正为痛苦所辛勤要产生的；一切无明，是一晕光，环绕着知识的一圆光的；每个错误，于真理之一发现的可

能性和努力，是有意义的；每一弱点和失败，是权能与潜力的深渊的一初步探测；一切分离，意在以和合的各种美悦的经验，增丰实现了的统一之喜乐。凡此缺陷于我们皆为过恶，但一切过恶皆是辛勤于出生永恒底善；因为一切皆是一不完善，这便是初步条件，——在生命之进化而出离“无心知”的律则中，——以臻于一较大底完善化于隐藏了的神性之显示中。但同时我们现在底这过恶与不完善之感觉，我们的知觉性对之的反动，也是一必需底估价。因为，倘若我们起初得直面而且忍受它们，则在我们的最后底命令必是拒绝，克服，转化人生和本性。是为了那目的，它们的坚执乃不许松懈；心灵应当学到“无明”的结果，应当开始感到它们的反应为一种刺激，激进它的主制和征服的企图，终于进到转化与超上的一更大底企图。是可能的，时若我们内向而生活于深处，可能达到一浩大底内中底平等与平安的境界，不为外在本性的反动所触及，那是一伟大底解放，然而不完全，——因为外在本性，也有要解放之权。但纵使我们的得度是完全了，也仍有他人的苦难，世界的痛苦，为伟大心灵所不能熟视而不动于中的。与一切众生为一体，这是我们内中的某物所感觉到的，而他人之得救度，必被感到与其自体的救度密切相关。

于是，这，便是显示的律则，世间的缺陷的理由。诚然，这只是一显示的律则而已，而且，甚至只是我们生活其中的这运动所特有的一律则，而且我们可说，这是不必须有的，——设若没有显示的运动，或没有这运动；但是，既有了这显示和这运动，这律则乃是必需底。这是不够的，倘若简单说这律则及其一切环境皆是非真实，为心思底知觉性所创造的，在上帝中不存在，于是谓漠然于这些对待性，或出离这显示而入乎上帝的纯粹本体中，乃是唯一底明智。是真，它们皆是心思“知觉性”的创造品，但“心思”只能负次等责

任；在一更深底真实性中，它们皆是、如我们所已见到的，“神圣知觉性”的创造品，它将心思投射出去，出离它的大全知识，以便实践它的大全权能，大全知识，大全悦乐，大全有体，与一体性之这些对待底或相反底价值。明显的，“神圣知觉性”的这作为与这些结果，我们也可称之曰不真实，在其非有体的永恒底和基本底真理的义度上，或者也可责其为虚伪，因为它们违反原始和终极为有体之真理者；但是，总归一样，它们皆有其坚住底真实性和重要性，在显示的我们如今这阶段中；它们也不能是“神圣知觉性”的单纯一错误，在神圣底智慧中没有任何意义，没有神圣底喜乐，权能，与知识的任何目的，以辩是其存在。是正必然是有的，即算它在一神秘上，只若我们长此生活在一表面的经验中便可对抗我们的，安立为一不可解释的谜。

但是，承认着“自性”的这一方面，倘若我们说万事万物，皆固定在他们的有体之法定底和规定底律则中，而人，同样的，也必然是固定在他的缺陷，他的无明与罪孽与弱点与邪恶与患祸中，则人生也失去了它的真实意义。然则人的永久底努力，要升出他的本性之黑暗和不足，在世界，在人生本身不能有什么结果；倘若有任何结果，其唯一的必是由逃出人生，逃出世界，脱离他的人类生存，因此也脱出他的不完善底有体之永为不美满底律则，或入乎神仙之天，或入乎上帝之国，或入乎“绝对者”的纯粹无可名相之性。倘是如此，则人永远不能从无明与虚伪中发放出真理和明，从罪恶与丑陋中发放出善和美，从乏弱与卑鄙中发放出权能与光荣，从忧悲与苦难中发放出欢喜与悦乐，皆涵藏于其后的精神中者，而凡此诸矛盾，皆其最初出现的相反与相违底情况。他所能作的一切，便是将这些缺陷从他割去，也超越它们的平衡着的对反者，亦复是不完善底，——随着无明一并离弃人类的明，随着弃恶一并除善，随着

乏弱一并除去人类的权能与魄力，随着挣扎奋斗一并舍掉人类底爱与乐；因为这些在我们如今的本性中，皆不可分离而互相纠结，好似相联底对偶，同一非真实性的正负两极，而既不能将它们提升和转化，则唯有将它们一并捐除：人性是不能在神性中圆成的；它得止息，被遗弃，除却。而这结果将是个人之享受绝对底神圣性，或享受"神圣当体"，或是无相底"绝对者"中之一涅槃，乃各种宗教各派哲学相异的一点；但无论在那一场合，大地上的人类存在，必认定是以其有体之真本律则，被贬谪于永恒底不完善了；它永久且不变的是"神圣存在"中的一不神圣底显示。心灵之出现于人道，也许正由其出生这事实，已是从"神圣者"堕落了，犯了一原生罪或原始错误，如人一旦已经启明，则他的精神目标，必是将其立刻彻底清除，毅然消灭。

在那场合，这么一矛盾底显示或创造之唯一合理底解释，便是，它是一宇宙底游戏(Lila)，一戏剧，"神圣有体"的一娱乐。可能是他乔装为不神圣，披上了这外相，有如一剧角的假面或化装，徒然为了戏剧或假装的戏乐。或不然，他创造了不神圣者，创造了无明，罪恶，和患难，徒然是为了一多方底创造之喜乐。或者，也许是像有些宗教奇离地假定的，他作成了这事，是使可能有低等创造者来颂赞和荣耀"他"，为了他的永恒底善，智慧，福乐，与全能，且试行孱弱地走向至善更近一寸，庶几分享那福乐，而又会受谪罚的痛苦了，——据有些人说是永恒底，——倘若在他们的努力上失败，如极大多数人以他们的缺陷必然会失败的。但是，对如此朴拙地陈出的"游戏"说，常有一可能底反驳，即上帝自己是大全福乐底，乐于他的创造者之患难，或者加他们以那样底苦楚，为了他自己的不完善底创造者之过失，便不是"神明"，人类的智慧和道德体便应当反叛他，或否定他的存在。但是，设若人类心灵是"神明"的

一部分，设若是人中的一神圣“精神”戴上了这缺陷，而且在人道的形式下同意于受这苦楚，或者，人类中的心灵，原意是要被吸引到“神圣精神”，而且是他的伴侣，在这世间的缺陷的游戏中，在其他何处的完善有体的悦乐中，则“游戏”一说，可仍其为一矛盾论，但已不成其为一残酷底或叛变底矛盾了；至多可视其为一奇怪底神秘，对理智为不可解。要加以解释，必补充以两个失去了的原素，心灵对此显示的知觉底认可，与“大全智慧”中的一理由，使此游戏为有意义而且可解。

这游戏的奇离性减少了，这矛盾也失却其锋芒，倘若我们发现了虽则固定了的等级存在，各有其自性的适当底位次，它们只是寄寓于物质形体中的心灵之一进步底上升之稳固阶梯，这是一进步底神圣显示，从无心知者上升到超心知者或全心知者的格位，以人类知觉性为其过渡的决定点。于是缺陷乃成为显示的必需底一项目：因为，全部神圣性既是隐藏了然存在于“无心知者”中，则终于渐渐必从之发放出：这等级必需是一局部底开展，而这开展之局部性格或不完全性，便需要缺陷。一进化底显示要求有一中间阶段，上下皆有其等级，——恰恰是像人的心思知觉性的这一阶段，半知识，半无明，一居中底有体的权能，仍然倚于“无心知者”，但缓缓地升向全知觉底“神圣自性”。一局部底开展，暗许有不完善与无明，可取其有体的原本真理之一显似底颠倒，为其必有底伴侣，或许还当作它的某些运动之基础。为了使无明或缺陷经久，必然要有与一切所以表征神圣自性，其一体性，其大全知觉性，其大全权能，其大全和谐，其大全善，大全悦乐者之似是底违反；应当出现有范限，乖戾，无知觉性，不和谐，无能，无感，与苦难，罪恶。因为倘若没有那颠倒，则缺陷不能有坚固底立场，不能这么自由地显示，保持它的自性，以对待基层上的“神明”之有在。一局部底知识是一不完

善底知识，而不完善底知识，便是到那限度的无明，对神圣自性的一违反：但在其向出乎它的知识以外者的展望中，这违反底消极者变成了一违反底积极者；它源出错误，不正知，不正行，错误处理事物，人生，作为；不正知识，化为本性中的一不正意志，起初可能是以过失而误，但后下是以自愿，以执着，以乐于虚伪而误，——简单底相违化为复杂底颠倒了。一旦已容许无心知与无明，这些便在一逻辑底顺序上形成一自然底结果，也应当承认其为必需底因素。唯一问题是：为什么这种进步底显示本身为必需的理由；那是对智慧留下的唯一不明之点。

这么一种显示，自体创造，或“游戏”，不像是可认为合理的，倘若是强加到不愿意的创造者上；但是，明显的，内中的精神的同意必已有了，因为“自性”没有“神我”的同意便不能作为。不但应当已有“神圣补鲁洒”的意志，乃使宇宙底创造为可能，亦且应当已有个人“补鲁洒”的许可，使个人底显示为可能。但是可以说，“神圣意志”与悦乐，志愿且乐于这么一种艰难和苦楚底进步底显示之理由，以及心灵对此的许可的理由，仍然是一神秘。但这也不完全是一神秘，倘若我们看我们自己的本性，而能假定有体的某种相类底运动在初始，为其宇宙底起原。反之，一自我隐藏和自我发现的游戏，是知觉底有体能给自己的最紧张底喜乐之一，一极端引人的游戏。在人是没有更大底快乐了，大过一在其正本原则上是克服了困难之胜利，一知识上的胜利，一权能上的胜利，一创造的胜利，克服了创造之不可能，一种喜乐，乐于克服了一极苦底勤劳，和一患难的严酷研炼。在别离之终了，是重逢之极欢，遇到从我们分去的自我之喜乐。在无明本身中也有一吸引，因为它供给我们以发现的喜乐，新底和未预见的创造之惊喜，心灵的一伟大冒险；在旅途中，在寻求与发现中，皆有其喜乐，有战争与王冠，劳工与劳工的报

酬的喜乐。倘若存在的悦乐是创造的秘密，这亦是一存在的悦乐；这可认为理由，或至少是这似乎是矛盾和相违底“游戏”的理由之一。但是，舍此个人“补鲁洒”的选择不论，还有一更深底真理，内在于原始“存在”中，得其表现于投人“无心知性”中的；其结果是“真、智、乐”的在其似是底反对者中的新底肯定。设若“无限者”的多方自我显示之权被认许了，这亦复有其显示之一可能，乃可懂得了，而且，有其深奥底意义。

# 第五章 宇宙之虚幻;心思,梦,与妄识

一切人类的思想,一切心思底人的经验,游移于一恒常底肯定与否定之间;对于人的心思,凡理念的真理,经验的结果,没有一个不能被肯定,也没有一个不能被否定的。它已否定了个人有体的存在,否定了宇宙的存在,否定了任何内在底或基层底"真实性"的存在,否定了个人和宇宙之外的任何"真实性";但是,它亦恒常肯定这些事,——有时唯独肯定其一,或其任何二,或其全。它必得如此作,因为我们的思惟心,在其真本性质上是一诸多可能性的无知底买卖者,未尝具有任何其间一个后面的真理,却是一一依次或多个同时加以探测和试验,看偶然可否达到一点关于它们的定妥底信仰或知识,达到一点确然性;可是,既生活于一许多可能性和相对性的世间,它不能达到任何终极底确然性,不能达到绝对底长永底信念。甚至实际者,已实现者,对我们的心思体,也能自呈为一"或然或不然"(syād vā na syād vā),或为一"是",却在"可能未

尝是”的阴影下，而带有那“以后将不是”的神色。我们的生命有体，亦复为同一非确定性所苦。它不能安止于一生活的目的上，从之它能得到必定底或究竟底满足，或加之以一经久底价值的。我们的本性，出发自它所认为真实底事实或真实；它被推到它们以外，去追寻不决定底可能性，又终于被引到疑问一切它所曾认为真实底。因为它从一基本底无明出发，未尝把握确定底真理；它某一时期中所依倚的一切真理，又发现其为局部，不全，可疑问。

从初，人是生活于他的物理心思中，这见到实际者，物理者，客观者，承认其为事实，而此事实为自明底真理，不容疑问。凡非实际者，非物理者，非客观者，它视为非真实或未实现，必至其成功于变为实际，化为物理事实，化为客观者，然后承认其为全般真实：它自体，它亦视为一客观底事实，以其存在于一可见可触的身体中，可保证其为真实底。其他一切主观底有体和事物，它在此同一证明上接受，只若它们能成为我们的外在底知觉性之对象，或对那一部分理智为可接受的，那部分理智是建立于那知觉性所供给的事实纪录上，且依赖之为知识之一坚实底基础。物理“科学”，便是这心思体之浩大引伸：它改正诸识的错误，冲出识感心的初步范围以外，由使事实和非我们的身体诸根所摄持的对象，因发现的种种手段，归到客观境界中来；但它用的是同此真实性的标准，客观底，物理底实际性；其于真实者的考验，便是以正性底理由和客观底证据能加以证明的可能性。

但人也有一生命心，一情命底心思体，是欲望的一工具；它不以实际者而满足，它是可能性的一贸易者；它有好新奇的热情，常是试要推广它的经验的范围，为了欲望的满足，为了享受，为了扩大自我肯定，为了它的权能与利益的疆土之开拓。它欲望，享受，占有实际者，但亦复出猎未实现的可能性，热心将其实质化，也加

以占有，享受。它不是单独满意于物理者和客观者，却更寻求一主观底，想象底，纯粹情感底满足和快乐。倘若未尝有这一因素呢，人的生理心思任其自为，会像动物一样生活，接受他的最初实际物理生活及其范围，视为他的全部可能性，动作于物质“自然”所建立的秩序中，不求出乎其外的什么。但是这情命心，这不安分底生命意志，以它的要求来到了，打扰了这惯性底或常规底满足，其生活是圈禁于实际性的界限以内的；它常是扩大欲望与希求，造成不满意，不安宁，寻求着多于似乎生命所能给它的。它以我们的未实践的诸多可能性之实际化，造成了物理现实的原地的广大开拓，但也作成一恒常多而又多的要求，寻索新世界要征服，产生了一不息底冲动，要超出环境的拘束，也要超出自体。——于是，加到这不安宁和不妥当的原因上的，又来了一思惟心，它推究每一事物，疑问每一事物，建造一些肯定又拆除它们，树立确然之理论体系，却终于承认没有一个是确然底，肯定着又疑问着诸识的证据，贯通理智的结论，又推翻之，以达到不同底或甚相反的结论，于是不定地，倘若不是无尽止地，反复继续这一程序。这，便是人类思想和人类企图的历史，恒常打破范围，只是又常在同一螺旋纹路上进行，也许扩大了一点，但循着同样底或常是相似底进行的曲线。人类的心思，永是寻求，永是活动，永远达不到人生的目标或诸目的之一固定底真实性，或其确然与信念的固定底真实性，其存在的理念之一固定基础或坚实形成。

在这恒常底不安和辛苦的某一点上，甚至物理心思也失却了它的客观底确然性之信念，进到不可知论，遂疑问它自体的人生与知识之一切标准，疑惑凡此一切是否真实，或不然，是否一切，纵使皆真，又非空劳无谓。情命心，受到人生的挫折而感到失望，或否则不满足于其一切满足，为一深底厌憎和失意所袭，遂感觉一切皆

空，是精神烦恼，便准备弃绝人生，视存在为不真实，凡其所猎取者，皆为幻相，“摩耶”；思惟心，既拆除其一切肯定，发现一切皆徒是心思底构架，中无真实，或否则唯有一真实，是出乎此存在以外的什么，非作成或构架出的什么，是“绝对者”和“永恒者”的什么，——凡为相对者，凡属时间者，皆是一梦，一心思的妄想，或一浩大底迷谬，一无涯底宇宙“幻有”，似是底存在之一惑人底虚相。否定原则胜过了肯定原则，变为普遍底和绝对底了。由是兴起了否定着世界的诸大宗教和哲学；由是也起了生命动机从其自体的一退转，在某余处的无瑕底和永恒底生命之一寻求，或在一不动底“真实性”中或一原始底“非有”中消灭生命本身的一意志。在印度，否定世界之哲学，由其两个最大底思想家给予了无上权能与价值之表呈，佛陀（Buddha）与商羯罗（Shankara）。在其间或时代较后，有他派极为重要底哲学，有些是广泛被接受了，是具有天才和精神内视的人，以极敏锐底思想表述的，多多少少有力地且成功地论难过这两大形而上学系统，但没有一派是表出之以同等底诉予之力，或人格之功，或有同样重大底效果。这两派特著底精神哲学的精神，——因为商羯罗在印度哲学思想的历史过程中，取起了，完成了，且代替了佛陀，——以一奇巨底重量压在印度的思想，宗教，和普通心理上：遍处皆垂下了它的强大底阴影，遍处皆有它的三伟大底公式的印痕：“羯磨”（karma，业力）的串链，生死轮回的脱出，“摩耶”（Maya，幻有）。然则必须重新检视一下那“理念”或“真理”，在此宇宙底存在之否定后面的，而且，要讨论一番，无论多么简单，它的主要表呈或提示之价值，它们建立在什么真实上，它们对理智或对经验能发施势用到多远。现在只须检视一下那些环聚于伟大宇宙底“幻有”论的主要理念便够了，且提出那些在我们自有的思想路线和视见上所固有的理念与之对立；因为二者皆发

自此唯一"真实性"，但一条路线引到一宇宙"幻有论"，另一条引到一宇宙"真实论"，——一非真实底、或亦真亦非真实底宇宙，安立在一超上底"真实性"上，或一真实底宇宙，安立在一"真实性"上，同时是宇宙底、又是超上底或绝对底。

在其本身且就其本身而论，这情命体之违忤，这生命心之厌离人生，不能认为有效或有结论。其最强底动机，是一失望的意识，且承认人生之唐劳；这比理想主义者相反底动机，怀有不可变的希望和他的实践的信心和意志，没有较大底权利，声称它有究竟性。虽然，在心思之支持这徒劳之感，在思惟心之达到一种幻有之知见，其中仍有相当底有效性，知见一切人类努力和世间事业之后，有一虚幻，人的政治底和社会底福音之虚幻，他的臻于完善的道德底努力之虚幻，慈善事业和服务的虚幻，工作的虚幻，名誉，权力，成功的虚幻，一切成就之虚幻。人类的社会和政治底事业，常在一圆周上旋转，不引到何处；人的生命和本性，总归常是一样，常是不完善，没有法律或制度或教育或哲学或道德或宗教教义，常成功于产生完善底人，更毋庸说一完善底人类，——无论你怎样将一条狗尾伸直，如俗语所说，它总常是恢复它的自然底弯曲卷度。博爱，慈善，服务，基督的爱或佛陀的慈悲，皆没有使世界变到纤微快乐一点点，只在这里那里给出极微底暂时解救，在世界痛苦的大火上洒下几滴水而已。一切目标，终于皆暂现旋灭，唐劳无功，一切成就，皆无可满意，浮光掠影；一切工作，皆那么许多努力的辛勤与成功和失败，却不圆成决定底什么：凡人生上作出的改变，皆只属于形式，而这些形式，皆彼此相逐于一无功底圆圈上；只因为生命的真元，其普通性格，永远仍其是那样不变。——这事物观可能是夸张了，但有一不可否认的力量；它为人的千百年的经验所支持，本身也含有一意义，它有时会到心思上来，带了一自明之理的压倒势

的气焰。不单是如此，但倘若这是真的，世间存在的基本律则和价值皆已固定了，或它必在重复底循环上周转，——而这是久已流行著的意念了，——则这种事物观，终于也是难逃的。因为缺陷，无明，无望，和痛苦，皆今存底世界秩序之一主要因素，与之相反的那些原素，知识，快乐，成功，美满，皆常被发现是虚妄或无终结。这两相反对者又如此纠缠相混，设若事物的这种情形，不是向一更大底圆成之推进，设若这是世界秩序的永久性格，则很难免除这结论，说凡此世界的一切，或则是一无心知底"能力"的创作，这可解释一似是底知觉性之不能达到任何事物，或则是本意为一楚毒和失败的世界，其归结不是在此世而是在其他什么地方，或甚至是一浩大而无目的之宇宙"虚幻"。

在这些或此或彼的结论中，第二个结论，如其常呈似于我们面前的，不给人以哲理推论的基础，因为没有使人满意的指征，指明此世与他方世界之联系，这两世界安立为相对，但其彼此之关系的必然性没有解释，也没有投上一点光明于楚毒和失败的必需性或基本意义上。只有这样方为可解的，——除了当作一任意底"创造主"之神秘意志外，——倘若永生底神灵有一选择，试作"无明"之探险，而且它们需要学到一"无明"的世界之性质，以便拒绝它。但这么一创造动机，必然是偶尔，且在其偶然性上是甚暂时底，以世界为其经验的偶然底场所，这动机很难解释此复杂宇宙的浩茫和长久底现相。这可能作为一满意底解释的有功效底一部分，倘若这世界是作发一更大底创造动机的场所，倘若这世界是一神圣"真理"或一神圣"可能性"的显示，其间在某些情况下，一起始底"无明"必然干预而为一必要因素，倘若这宇宙的安布，在其中包含了从"无明"进向"明"的迫促，从不完善底显示生长到完善的推进，使无望之徒劳为最后胜利之初步，使痛苦为神圣底"有体"之"悦乐"

的出现的准备。在那场合，失望，徒劳，虚幻，一切皆空之感，则皆无效；因为似乎可以是正之的各方面，皆会只是一艰难底进化之自然情形：奋斗和努力，成功与失败，喜乐与忧患，明与无明之交参，凡此一切的紧张，皆将是心灵，心思，生命，和身体部分所需要的经验，因以生长到一精神底圆成了的有体之充分光明中。它将自示为一进化底显示之程序；则亦无须加进一任意底“全能”之命令，或一宇宙底“虚幻”，一无意义底“摩耶”之幻想。

但这世界否定的哲学，也有一较高底心思底和精神底基础，在此我们有更坚实底根据：因为可以诤议，世界在其正本自性上是一幻妄，而没有一从“虚幻”的形相和环境之推理，能为之辩正或升之为一“真实”，——只有唯一“真实”，即超上者，超宇宙者：没有神圣底圆成，纵使我们的生命化为神仙的生命，能消亡或芟去原始底非真实性即其基本性格；因为那圆成也将只是一“虚幻”的光明面。或者，即算倘若不绝对是一虚幻，也会是一低等底真实，而且必将终止，因心灵之认识唯有“大梵”为真，除了超上底和不变底“绝对者”外，更没有其他什么。——倘若这是唯一“真理”呢，则我们的足下的一切基地皆给挖去了；神圣底“显示”，心灵的“物质”中的胜利，其于存在之主宰，“自然”中的神圣人生，本身皆会是一虚伪，或至少是不全然真实底什么，一时间加到唯一正本“真实性”上的。但在此，一切皆依乎心思的对“真实性”的概念，或心思体于“真实性”的经验，那概念到什么地步为有效，那经验到什么地步为权威，——即算是一精神底经验，又到什么地步是绝对终极底，唯独为权威。

宇宙底“虚幻”，有时被想见为一个什么，有一非真实底主观经验的性格者，——虽那不是共许的论点；然则它是，——或者可能是，——诸多形式与运动的一相状，起自事物的某些永恒底睡眠

中，或一梦的知觉性中，是暂时外加于一纯粹底、无相底、自我觉识底“存在”上的；它是一梦，发生于“无限者”中的。在“摩耶”论师的诸多哲学中，——因为有几派在其基本上相似，但非全般和在每点上彼此恰合，——梦的同喻是说起过的，但只是当作一譬喻，不说是世界虚幻的内在性格。在积极底物理心思，是难于接受这理念的，即我们自己，世界，与人生，唯一事物我们的知觉性能作积极底证明者，皆不存在，皆是那知觉性外加于我们的一欺骗：有些同喻是举出了，尤其是说如梦如妄觉的一些譬喻，以表明对知觉性的经验，有可能是似乎真实，然证明是没有真实性中的任何基础，或没有一充分底基础；有如一梦，对此作梦的人，只若他仍是睡着，是真实底，但醒后明其非真，同样，我们的世界的经验，对我们似乎是积极底，真实底，但是，时若我们从此虚幻退后，我们当发现其没有真实性。但是也可以给此梦的同喻以其充分价值，且看我们对世界经验的意识，怎样有一相似底基础。因为，世界有如一梦，不论其为主观底心思之一梦，或心灵之一梦，或“永恒者”中之一梦，这理念常被采纳，而且，它在人类的情感和思惟中，强力推行这幻有论的倾向。倘若它无有效性，我们必决定看到，且看出其不可引用之理由，将其弃置，抛开它；倘若有些有效性呢，我们必看到它是什么，且看其有效到什么地步。倘若世界是一虚幻，但不是一梦的虚幻，那分辨也当安立于一稳定基础上。

梦，人感觉其非真实，第一，因为，时若我们从知觉性的一个格位，进到另一个即我们的正常格位，它便终止，没有更远底有效性。但这在本身不是一充足理由；因为可能是有知觉性的各个境界，各具其自有的真实性；设若一界事物的知觉性往后黯淡化了，内容失去了，或者，虽是记住了，然一自我们进到另一境界，便现似虚幻，那也会是十分正常底，但这不证明我们现在所处之境为真实底，与

我们所留下的前境为非真实。设若土地环境对一个度到另一世界或另一知觉性境界的心灵开始现似不真实了，那不能证明其不真实；同样的，时若我们度入精神底玄默或某种涅槃中，世界存在便对我们现似不真实了，这事实本身不证明宇宙全时是一虚幻。世界对寓居其中的知觉性是真实底，一无条件底存在对凝敛于涅槃中的知觉性是真实底；那便是安立了的一切。但第二个理由，不承认我们睡中经验之有效，便是梦境是一消逝着的什么，既无前导，亦无后随；寻常，也是没有充分底联贯性，或任何意义，对我们的清醒有体为可知解。设若我们的梦，像我们的醒时生活一样，带上了联贯性的相状，每一夜取起过去的一继续相联的睡中经验，如同每一日重新取起我们的清醒时的世界经验，而将其推进，则梦对我们的心思当有十分不同底性格了。因此梦与清醒生活不能是同喻；这些经验，在其性质，有效性，类别上皆甚相异。我们的生活是被咒为容易消去，而且，作为整体，也时常被咒诅为缺乏内中底联贯性和意义；但其缺乏全般意义，可能是因为缺乏了解或了解有限：如实，时若我们进入内中，从内中观照之，则它有全部相联贯的意义；同时凡前此所感觉为缺乏内中底联贯性者，皆消失了，于是我们见到那是由于我们自己的内中视见和知识之无联贯性，全然不是生活的一性格。生活上没有表面底不联贯性，它对我们的心思倒是像一串坚固底相续，而且，如或那是一心思底谬见，如有时有人宣称的，如或相续性是我们的心思所造成，在生活中不真实存在，那也不能除去两个知觉性境界之不同。因为在梦中，一观照着的内中知觉性所给的联贯性没有，而且，不论有任何相续的感觉，也似是由于一模糊和虚伪底摹拟，摹拟清醒生活之联接，是一下知觉底摹拟，但这摹拟底相续，是阴暗而且不完善底，差失了，常是破碎了，有时全然不在。我们也见到，梦的知觉性，似乎没有那对生

活环境的控制，如清醒知觉性到相当限度能发施的；它有一下心知底构造的“自然自动性”，毫无人的已开化的心思之知觉意志和组织力量。进者，一个梦的消逝性是强底，一个梦与另一个没有联系；但清醒生活之消逝性是属于细节的，——没有世界经验的有联系底整体之消逝的证明。我们的身体灭没，但心灵历世从一生到另一生；星宿可能消失，经过了若干纪或多少光轮纪之后，但世界，宇宙底存在，很可能是一永久底如其必然是一联续底活动；没有任何事物证明那创造它的“无限能力”之自体或作用，有其终或始。如是，梦生活与醒生活间，其差别太巨，不能引为同喻。

但是可以问，我们的梦是否诚皆全不真实，没有意义，是否为真实事物的一形像，一形像记录，或一象征底抄写或代表。为了那问题，我们得考验，无论多么概括，考验梦的现象的性质和睡眠的性质，它们的出生的程序和它们的由来。在睡眠中发生者，是我们的知觉性从其醒时经验之场退出；这假定是休息了，中辍，或暂止，但那是这事的一肤浅之见。所暂时休止的，是清醒底活动，所安息的，是表面心思，与我们的身体部分之正常知觉作用；但内中知觉性未尝暂辍，它进到新底内中活动，只有一部分，发生于或记录在我们内中的什么近于表面的部分上，我们记住了。于是在睡眠中，这么近于表面，保持了一幽暗底下知觉底原素，它是我们的梦的经验之容器或过道，它本身也是一梦的制造者；但在它后面，是潜意识的深处和积聚，我们的隐藏了的内中有体与知觉性之全，这纯属另外一类。通常是我们内中的下心知底一部分，介于知觉性与纯粹无心知性之间者，乃经过这表呈而送上了它的形成于梦的形相中，种种构造，以似是无后果无联贯为表记的。这种许多皆是飘忽底结构，建筑在我们如今底生活环境上，似乎是随便选出的，绕之以变化的幻想；有些其他的，则召回过去，或毋宁是选择出的过去

的环境和人物，作为同样飘浮底建筑之起点。也有其他下知觉性的梦，似乎是纯粹幻想，没有这种发端或基础；但新底精神分析学的方法，第一趟试行探究我们的梦，而得到一点科学底了解，在其间已建立了一意义的系统，作为清醒知觉性所当知道、所当处理的我们内中一些事物的启钥；这本身便改变了我们的梦的经验的整个性格和价值。这开始像是那后面有点什么是真实底，而那什么也不是无关实际轻重的平凡原素。

但下知觉不是我们的唯一梦的制造者。我们内中的下知觉，乃我们的秘密内中存在的极边境，与"无心知者"相接之处，它是我们的有体的一程度，其间"无心知者"，奋斗到一半知觉性；表面底物理知觉性，时当其从清醒水平下沉，退向"无心知者"，也回到这中介底下心知里。或者，从另一观点看，我们的这低下底一部分，可说为"无心知者"的前房，其形成经过它升到我们的清醒底或我们的潜意识底有体中。当我们睡眠时，我们的表面物理部分，这在其初始在此是"无心知者"的产品，又向作始底无心知性回落，它进入这下知觉底原素，前房，或基层中，在那里它又遇到它的过去的印象，或心思和经验的坚持底习惯，——因为一切皆在我们的下知觉底部分上留下了印痕，有其复发之权能。在其于我们的清醒自我上的效果，这复发时常取了旧习惯，冲劲，潜伏着或被压抑的，本性上弃去了的原素之恢复的形相；或者，这当作这些被压抑，被弃去，却未被根绝的冲动或原素的其他某些不如此易识的，某些奇离乔装着的、或微妙底结果，而重新出现。在梦的知觉性中，这现像是一显似幻想底虚构，形像和运动之组合，建筑在埋藏了的印象之上或周遭，其中有其意义，却是逃避了清醒底智慧的，因为它没有达到下心知者的意义组织中的线索。过了一些时，这下知觉底活动，似乎沉没入全部无心知性中，而我们说起这境界为深沉无梦底

睡眠;从那里我们又出现于梦的一些浅处,或回到清醒底表面。

但是,事实上,在我们所谓无梦底睡眠中,我们是进入了下心知的更深沉更浓密底一层,一个境界,太内沉,太没入了,或太幽暗,冥顽,而且沉重,不克将其建造发到表面,而且我们仍在那里作梦,但未能摄持或保留那些更幽暗底梦的形像在下心知的记录层里。或其不然,也可能是我们心思的那一部分,在身体的睡眠中仍其活动的,已进到我们的有体的诸内中境域,即潜意识底心思,潜意识底情命,微妙底生理体,在那里失去了与我们的表面诸部分的活泼底联系。倘若我们仍在这些区域的较近底深处,则表面底下心知者,即我们的睡中清醒性,纪录一点我们在这些深处所经验的什么;但它以它自体的传移摹写而记录之,时常以其特著底无联贯性而涂抹了,而且,纵使是最相联贯,也常是变了相,或铸成了从清醒经验世界中所取得的形相。但是,倘若我们进向内里更深,则记录不成了或不能恢复了,于是我们有此幻觉,是未尝作梦。但是内中梦的知觉性的活动仍然继续,在此如今是暗默而不活动的下心知底表面之障蔽后。这继续着的梦的活动,时当我们更内向知觉了,则向我们启露,因为,于是我们乃与更重更深底下心知底基层联上了,而且能够觉识——在当时,或以记忆而重描或恢复——我们沦入这些钝木底深处时发生了什么事。也可能,在我们的潜意识自我中更深处变到知觉,于是我们觉识在我们的有体的其他诸界上的经验,或甚至在超物理底诸世界中的,睡眠给我们以秘密进入其间之权。这些经验的一个抄本达到我们,但这番抄写者不是下知觉者,而是潜意识者,一个更大底梦的建造人。

倘若这潜意识,在我们的梦的知觉性中这么到了前方,有时便有我们的潜意识底智慧的一番活动,——梦便成为一系思想,时常是奇离地或生动地成相,有些问题我们的清醒知觉性所不能解决

的解决了，警告，预兆，将来的豫示，说实话的梦，代替了正常下知觉底不联贯之相。象征形相的一结构也可能到来，有些是属心思性格，有些是属情命性质：前者在其形像上是精确底，在其意义上是明白底；后者常是复杂底，为我们的清醒知觉性所不解，但是，设若我们能把住那端绪，它们便启露它们自有的意义和奇特底联贯系统。终者，也可能来到有我们所见到或所经验到的在我们自己的有体的其他诸界，或我们所进到的宇宙有体的其他诸界上的事的记录：这些，像象征底梦一样，在我们的内中或外在生活上有强大底势用，或是在他人生活上的势用，启示我们的或他们的心思体和生命体中的原素，或发露在它们上面的影响，为我们的清醒自我全般不知的；但有时候它们没有这势用，只纯粹是其他知觉性的组织系统之记录，不依于我们的物理存在的。下知觉底梦，组成我们最普通底睡眠经验的大部分，它们便是那些我们寻常所记得的；但有时候这潜意识底建造者，能充分印入我们的睡眠知觉性，将他的活动钤记在我们的醒时记忆上。倘若我们发展我们的内中有体，比一般人更内向地生活，则这平衡转变了，一较大底梦的知觉性在我们面前展开；我们的梦便能有一潜意识底性格，而不复有一下知觉底性格，能擅有一真实性和意义。

进者，甚至在睡眠中全般知觉是可能的，且自始至终或在大段上一贯追寻我们的梦的经验的各阶段；已发现于是我们觉识自己，从知觉性的一境界度到另一境界，直到一短时间的光明底、和平底、无梦底休息，这乃醒时自性的精力的真恢复者，于是又从原路回到清醒知觉性。正常是当我们这么从一境界度到另一境界，让先前底经验从我们溜脱；在回转时，只有最生动底或那些最近于清醒底表面的，皆记住了：但这也可以挽救，——较大底保留为可能，那种权能可以发展，在记忆中从一个梦回到一个梦，从一境界回到

一境界，直到全部又再度在我们面前出现。睡的生活的一有联贯底知识，虽很难成就或保住确立，然是可能。

我们的潜意识底自我，不是像我们表面底物理有体一样，为“无心知者”的能力所生出的；它是一交会处，以外发而自下出现的知觉性，为内入自上而降的知觉性，二者交会于此。其中有我们自己的一内中心思，一内中情命体，一内中底或微妙底物理体，大于我们的外在有体和自性。这内中底存在，是隐藏了的渊源，几乎凡在我们的表面自我中之非最初无心知底“世界能力”之构造者，或我们的表面知觉性的一自然发展了的功能，或其对从外间宇宙“自然”的打击的一反应，其渊源皆在于此，——而且，甚至在这构造，这些功能，这些反应中，潜意识参加，在它们上面施展巨大势力。在此，有一知觉性，它有与宇宙者直接接触之一权能，不像我们的表面有体所保持的间接底接触，由识感心思与诸识，与宇宙间接相接。在此，有内中底诸识，一潜意识底见，触，闻；但这些微妙识，毋宁皆是内中有体的直接知觉性之港道，而不是它的通报者：潜意识不依赖其诸识以得其知，它们只给它于对象的直接经验以一形式；它们不那么像在清醒心思中一样，传达对象的形式，以备心思存为档案，或作为一间接底构造性底经验之起点或基础。潜意识有权进入宇宙知觉性的心思底，和情命底，或微妙物理底诸界，它不限于物质界和物理世界；它有交通工具，与那些下降到内入作用而在其过程中所创造的有体诸世界相通，且与一切相应底诸界或诸世界相通，皆是可能兴起或建造出，以作从“无心知”再度上升到“超心知”之用的。是到这内里底存在之广大境域，我们的心思和情命体退休，时当其从表面活动退出，或以睡眠，或以内敛底集中，或以定境内返。

我们的清醒境界，不觉识其与潜意识体相联，虽它从之收

到——但不知其发源处，——诸多灵感，直觉，理念，意志提示，识感提示，作为的迫促，起自我们的表面有限底存在之下或后方的。睡眠，像入定一样，向我们开了潜意识之门；因为在睡眠中，如在定中，我们退休到这有限底清醒人格的隐障之后，是在这隐障之后，潜意识有其存在。但是，我们接收睡眠经验的记录，是经过梦，且在梦的形像里，而不是在那状态中，可谓为一内中底醒觉者，亦即是最容易达到的入定境界的形式，且不是经过超正常底视见之清明，和其他更光明底、更具体底交通方法，为内中潜意识底认识所发展的，时当其与我们的清醒自我发生了习惯底或偶尔底知觉底联系。潜意识，以下知觉为其自体的附庸，——因为下知觉也是隐障后的一部分元体，——是内中事物的、和超物理底经验的见者；表面底下知觉只是一抄写人。是为了这理由，《奥义书》叙述潜意识体为"梦中自我"，因为寻常我们是进到梦，视见，内中经验的凝定诸境，且是其经验的一部分，——正如其叙述超心知者是"睡眠自我"，因为寻常一切心思底或识感底经验皆息，时若我们进到这超心知中。因为在较深底定境中，超心知者的接触将我们的心思体投入的，寻常没有从它的记录或其内容的抄写能达到我们；只是以一特殊底或一非寻常底发展，在一超正常底情况中，或透过我们受拘束的正常性上的一破缺处或罅隙，我们乃能在表面上知觉"超心知"的接触和使信。但是，不论梦境和睡眠境这些假像名词，这两知觉性境界的原地，皆分明地被认为真实性的疆域，不下于醒境的，其中我们的知见底知觉性之运动，皆是物理事物的，我们与物理世界的接触的记录或抄写。无疑，凡此三境，皆可类分为一虚幻的部门，我们于它们的经验，皆可列为一虚幻底知觉性的构造，我们的醒境之为虚幻，不下于我们的梦境或眠境，因为唯一真真理或实真实，是那不可交通的"自我"或"一存在"（"阿图门"，"不二

者”），即韦檀多学所叙述的第四境。但是，也同等可能将其并列，视为一“真实性”的三等，或知觉性的三个境界，其中包含了我们与自我经验和世界经验的三个不同等级的接触。

倘若这是梦的经验的一真实说明，则梦不复能类分为不真实底事物之一单是不真实底形影，暂时加在我们的半非知觉性上，当作一真实；然则虽作为宇宙“虚幻”论的比譬底支持，这同喻不成。虽然，也可以说，我们的梦本身不是真实，只是真实的一抄写，一系象征底形相，而我们于万事万物之醒中经验，同样也不是一真实，只是真实的一抄写，一系象征底形相之汇聚。这是甚为确实的，原本我们只由一系形相，印上或加到我们的诸识上，而见到此物理世界，到这地步这辩驳是正当底；也还可以承认，在某一义度下，从某一观点看，我们的经验和活动，皆可认为一真理的象征，为我们的人生试欲表白的，但现在只局部成功，表现的不完善相联贯。倘若那便是一切呢，则人生可说为自我和事物在“无限者”的知觉性中之一梦的经验。但虽则我们的宇宙间的事物之初原证明，只在于识的形相之一结构，然这些皆已完成，认为有效，整理有秩序了，是知觉性中的一自动底直觉所为，它直接联系形相、与从而取此形相的事物，取得此事物的可触知的经验，以致我们不是徒然看或读此真实之一翻译或识的抄写，而是经过识的形相以观此真实。这适当性是更由一理智的作用而放大了，它探测而且了解所识的事物的律则，且能明智地观察识的抄写而修正其错误。因此我们可作结论：我们经验一真实底宇宙，是经过我们取得形相的识的抄写，藉助于直觉和理智，——一直觉，使我们得到事物的接触，一理智，以其概念底知识而考察它们的真理。但我们也应当注意到，即使我们的宇宙形相观，我们的识的抄写，是一系统的象征形相，而不是一精确底复制或摹本，一直译，可是一象征仍为一实是底事物之

表诠，真实之移录。纵使我们的形相皆不正确，它们所试图从而取其形相的，皆是真实，非虚幻；时若我们见到一树，或一石，或一动物，这不是一不存在的形貌，一妄相，为我们在看的：我们可能不确然于此相之为精确，我们可以退认其他之识很可能见之不同，但仍然那里是有点什么使此形相为是的，有点什么多多少少与之相应的。但在“幻有论”中，唯一真实性是一不可决定的、无相底、纯粹“存在”，“大梵”，而且，没有将其正译或误译为一系统象征形相之可能，因为若要可能，只倘若是这“存在”有一些决定底内容，或其有体的一些未显示的真理，能够移译为一些名或相，为我们的知觉性所给它们的：一纯粹底“不可决定者”不能以一抄写而传移，以一聚代表着的异性，一集团象征或形相而译出的；因为其中只有一单纯底“同一性”，没有什么可抄写，没有什么可象征，没有什么可形相的。然则梦之同喻全然不合了，较好是将其弃置。它常可用作我们的心思对其经验能取的某种态度之一生动底比况词，但于存在的真实性和基本意义或起原作形而上学底研究没有价值。

设若我们取起妄识这譬喻，则发现比起梦的同喻，于宇宙底“虚幻”理论之真实理解，难有较多底帮助。妄识分两种，心思底或理念底，与视觉底，或怎样是感觉底。倘若我们见到事物的一形相，而该处没有那些事物，这便是识的错误底建置，一视见底妄识。时若我们以心思的一主观构想，一建造性底心思错误，或一客体化了的想象，或一误置的心思形相，为一客观底事实，则这是一心思底妄识。前者的譬喻是蜃楼海市，后者的是那经典底例子，见绳为蛇。附带不妨说起，有许多事物皆被称为妄识，而其实不是，却是象征形相，而是潜意识底知觉性或识，来到了表面，使我们与超物理底真实相接触，由此送上的；这么，宇宙底知觉性，即是由我们的心思底范限之抉破，我们进到了一浩大底真实性之意识，即算被认

许了，也被置于妄识之列。但是，仅以普通底妄识而论，心思底或视觉底，我们见到这初看似乎是在哲学理论中所谓“外加”者一真例子；这是将事物的一不真实底形相，按加到一真实上，空无一物的沙漠空气上，而加以湖水楼台的幻相，当前一真底绳索，而加以一非当前的蛇的相状。我们可辩说，世界便是这么一个妄识，以事物之一不存在、不真实之相状，按加到“大梵”的永远当前底、纯然独一底真实性上。但我们却又注意到，在每一场合，妄识，虚伪之相，不是属于十分非存在底什么；它是某事物真实而且存在者的一形相，却由心思之错误或识感之错误，加到其所不在的地方。一幻相，是一城市，绿洲，流水，或其他不在当前的事物之形相；倘若这些事物从来未尝有，则它们的虚伪形相，不论是由心思生起，或在沙漠上空气中反映，必未能有在其处，以一虚伪底真实性的感觉而迷惑心思。一蛇是存在的，它的存在与形相，在此为一时底妄见所惊者的人皆已知；倘若未尝如此，则此迷惑不会造出了：因为这是一见到的真实与另一在他处所尝知的真实之形似，乃为此错误之由来。然则此同喻无功；仅是倘若我们的世界形相是一虚妄，反映着一不在此处却在他处的真实世界，或否则是“真实”的一虚伪形相成的显示，在心思中代替、或以其错乱底似相蒙蔽一真实底显示，则此同喻能立。但在此说世界是一不存在底事物之相，一幻有底建置，外加到坦白底“真实”上，唯一“存在者”上，它永远是空无事物，亦复无相：仅是倘若我们的视识，在沙漠的无物底空气中，造成了未尝于何处有过的事物之一形像，或否则在一无物底地上，加上了麻绳与蛇，与其他同样未尝于何处有过的形像，然后有一真实底同喻可立。

明显的，在这同喻中，两类甚不相同的幻有，不能相互发明的，皆误置于一处，好似它们在性质上为同一。一切心思底或识感底

妄识，皆真实是事物之误表，或误置，或不可能的结合，或谬诬底发展，而那些事物，在其本身皆是存在底，或可能底，或怎样是在真实者的境域内或与之毗连的。一切心思底错误和虚幻，皆是一无明的结果，这无明错误地结合它的纪录，或在一过去底或现在底或可能底知识之内容上错误地进行。但是宇宙底“虚幻”，没有实际性之基础，它是一原始底和源出一切的虚幻；它在那一“真实性”上，那其中从来未尝有也永远不会有任何事实，或名，相的“真实性”上，加以名，相，事实，皆纯粹底虚构。心思底妄识这一同喻可用，只是倘若我们承认一“大梵”，无名，无相，无缘，与一有名，有相，有缘的世界，皆同等真实，一个加到另一个上，蛇加到绳处，绳加到蛇处，——这或者可能是以“有功德大梵”的活动，归到“无功德大梵”之寂静上。但倘若二者皆真，则二者应当或则是此“真实性”的分别底两方面，或则是合并底两方面，为一个“存在”的正负两极。“心思”在它们中间的错误或混乱，不会是一创造性底宇宙“虚幻”，只能是于真实的一错误知见，“无明”所造成的一错误关系。

设若我们审查其他的譬说或同喻，所以使我们能于“摩耶”之作用能得较佳的理解者，一切我们皆察觉其不合，其不合则削夺了它们的力量和价值。人所熟知的譬喻，贝母与银，像绳索与蛇的同喻一样，也安立在一错误上，由于一现前底真实者，与另一非现前底真实者相似；这不能施用于一多性底和变易底非真实性之外加于单独和全一底不变易底“真实者”上。在那视见底幻觉的例子，如单独一物见为二个或多个，如我们见到应是一月亮而为二月亮，则一物有二个或多个形式，其一为真，其另一或其余为幻：这也不说明世界与“大梵”之并列；因为在“摩耶”的施为上，有一远过复杂底现相，——诚然有“同一者”之幻有底乘积，加到其独一且永不变改底“同一性”上，“太一”现为多数，但在那上面是加了一自性上的浩大底有组织

的殊异性，诸形相与诸运动的一殊异性，与原始底“真实者”无关。梦，视见，艺术家或诗人的想象，能呈出这么一种有组织的殊异性，不是真实底；但它是一摹仿，一真实底且已存在的有组织的殊异性之摹拟，或者，它从这种摹拟出发，而且甚至在最繁富底变换或最放纵底虚构中，还有一些摹拟底原素可见。在此没有这样底事，说是“摩耶”的施为，其中没有摹拟，只有不真实底形相和运动之一纯粹且极原始底创造，未曾在任何处有过，而且，既不摹仿，也不返映，更不更改和发展任何在“真实性”中可发现的什么。在“心思”的虚幻的施为中，没有任何事物可稍稍阐明这神秘；这是，如一奇巨底宇宙“虚幻”必然是，单为自类（sui generis），无有其双。我们在宇宙中所见者，是同一者之殊异性，遍处是宇宙“自性”的基本施为；但于此它非自呈为一虚幻，而为从唯一原始本质作出的一多方多式底真实形成。我们随处遇到的，是“一性”的一“真实性”，显示其自体，于其有体之无数形式与权能之一真实性中。无疑，在其工事中有一神秘，甚至一魔术，但没有一点什么表明其为非真实者之魔术，而不是一遍能底“真实者”的有体的一“知觉性”与“力量”之工作，一永恒底自我知识所开动的自我创造。

这立刻生起了此一问题：“心思”，这些幻相之父，其性质为何，及其与原始底“存在”之关系。心思是一原始底“虚幻”之子和工具呢，或其本身便是一初始底错作着的“力量”或“知觉性”？或者，心思底无明，乃“存在”的诸真理之一过误，从一原始底“真理知觉性”即真实底建造世界者之乖离？无论怎样，我们自己的心思，不是“知觉性”的一原始底和起初底创造权能；它是，如同性格底一切心思必然皆是，依起底，一当作工具的“德密乌佶”①，一中间底创造

① 见上章注。

者。然则好像是发自心思的错误，即皆一中介的“无明”之结果的诸同喻，不真比譬说明了一原始底创造性底“虚幻”，一发明一切建造一切的“摩耶”之性质或作为。我们的心思居于一超心知与一无心知之间，它从这两个相反对的权能接受：它居于一玄秘底潜意识底存在，与一外表底宇宙底现相之间；它接受灵感，直觉，想象，向知识与行为的动力，主观底真实性或可能性，皆来自未知底内中渊源；它接受已实践的实事之形相，及其更进底可能性之提示，皆自已观察到的宇宙现相。凡它所接受的，皆真元底，可能底，或实际底真理；它出发自物理世界的已实现的诸实际，而在它的主观作用中，从它们引出其所包含的或提示的未实现的诸多可能性，或它以诸实际为出发点而进行乃可达到的：它从这些可能性中，选择出一些，以备作主观底行为，而且玩弄它们的想象出的或内中构造出的形式；它选择其他一些以备客观化，试图实践之。但它亦自上且自内接受灵感，自不可见的渊源，非独从可见的宇宙现相之打击；它见到真理，异乎其周遭实际物理性所提示的真理，而且，在这里也一样，它主观地玩弄传达给它的或构造出的这些真理的形式，或它选择以备客观化，试图实践。

我们的心思，是实际事物之一观察者和运用者，尚未知或尚未实现的真理之占卜者或接受者，诸多介乎真理与现实间的可能性之经纪。但它没有一无限底“知觉性”之遍知性；它在知识上有限，要以想象与发明补充其局限底知识。它不像无限底“知觉性”一样显示已知者，它得去发现未知者。它摄持“无限者”的诸多可能性，非是当作一潜在底“真理”之结果或形式之变换，而是当作构造或创作，它自有的无边想象之虚构。它没有一无限底知觉“能力”之遍能性；它只能实践或实现宇宙底“能力”所要从它接受者，或它有气力加到或介入事物的总和中者，因为那运用它的秘密“神明”，为

超心知底或潜意识底，原意是要那在“自然”中表现。它的“知识”之范限，以其不完全性，但亦以其容易收纳过失，便组成了一“无明”。在处理现实中，它可误察，误用，误创；在处理可能性，它可误组成，误结合，误施行，误厝置；在其处理向它启示了的真理，它可将其误表，化为畸形，使之不和谐。它也可作成一些它自制的构筑，与实际存在的事物不相应，没有实现的潜能，没有在后面的真理支持它们；但是，这些构筑仍是始于一现实事物之不合法的引伸，摄取不曾允许的可能性，或将真理转到不可使用之使用。心思创造着，但它不是一原始底创造者，不遍知或遍能，甚至还不是一能干底“德密乌佶”。反之，“摩耶”，“虚幻权能”，必然是一原始底创造者，因为它从无物中创造一切物，除非我们假定它是从“真实性”中本质中创造，但那么它所创造的事物必怎样也是真实底；它于它所要创造的，有完全知识，于它所选择当创造的，有完全权能，虽只在它自有的虚幻上，它却是遍知遍能的，将其虚幻调和，结合，是以魔术似的准确和独尊底能力，绝对有效地将其自有的形成或虚构外加到所创作者的智慧上，充作真理，可能性，现实。

我们的心思工作得最好，且具有坚定底信念，时若给了它一本质，使它在其上施工，或至少用作一施为的基础，或者，时当它能操纵一宇宙力量，它已得到其知识的，——当它应处理现实事物时，它是确然于它的步武的；这处理客观化了的或发现了的现实事物、且从之进行创造的律则，便是物理“科学”的浩大成功的理由。但在此，显然是没有虚幻的创造，没有虚空中（in vacuo）的“非有”之创造，而将其化为似是底现实，如说宇宙底“虚幻”为然者。因为“心思”只能从本质创造出于此本质为可能者，它只能那么处理“自然”之力，如其与她的可实践的能力无违；它只能发明或发现原已包含于“自然”的真理和潜能性中者。另外一方面，它自上或从自

体内接受创造的灵感；但这些之能成形式，只倘若其为真理或潜能，而不以心思自有的发明之权；因为若要心思建立既非真实亦非潜能者，那便创造不出，不能在"自然"中成为现实。反之，"摩耶"，倘若它在"真实性"的基础上创造，它却仍建立一上层构架，与"真实性"无关，不真，不在其中为潜能；倘若它从"真实性"的本质创造，它从之造出一些事物，对之为不可能或不相合者，——因为它造出形相，而"真实性"是被假定为一"无相者"，不能有相；它造出决定，而"真实性"是被假定为绝对不能决定的。

但是我们的心思有想象的官能；它能创造它自体的心思构架，以之为真而且实：在此，或许可思为同似"摩耶"的作用的什么。我们的心思底想象，是"无明"的一工具；它是知识之有限能量，有效果底行为的有限能量之归宿或机巧或退避处。这些缺陷，心思以其想象的权能弥补：它利用之从显明可见的事物，抽绎出不显明不可见的事物；它从事于创造它自以为可能者与不可能者的形像；它建立虚幻底现实，或画出一猜测底或构成底事物之真理，对外在经验皆为不真。那至少是它的活动的相状；但如实，这是心思的方法或它的方法之一，要从"有体"中召出其无限底可能性，甚至要发现或捕捉"无限者"之未知底可能性。但是，因为它以知识不能为此，它便作成真理与可能性与一尚未实现的现实性之实验底构架：如其接受灵感的权能是有限，它便设想，假定，问究这个或那个可否是真理；如其召出真底潜能的力量是狭小且受限制，它便建立一些可能性它希望其实现，或愿它能实现之；如其现实化的权能是受拘束，且为物质世界的反对所禁制，它便形像出主观底现实化，以满足它的创造的意志与自我表呈之悦乐。但这里也得附带说明，即是经过想象，心思也诚然接受一真理的形像，诚然召出一些可能性，后下皆实现了，诚然也在世界的现实上，时常以其想象而加了

一有效底压力。在人类心思中坚住底想象，如在空中飞行的理念，常是终以自体圆成；个人底思想形成，自体也可实现，倘若在此形成中或在此形成之的心思中，有充足底气力。想象能创造其自体的潜能性，尤其是倘若在集体心思中得到支持，久而久之，可引得宇宙意志的认可。事实上一切想象皆代表可能性：有些某一日在某形式上能够实现，也许在一迥乎不同底现实形式中；还有更多的，则被贬为不育，因为它们不入乎今之创造的形像或方案以内，不进到个人的被许可的潜能性中，或者，不合乎集体底或类属底原则，或于能涵底世界存在之性质或命运为陌生。

如是，心思的想象，皆非极端或纯粹虚幻底：它们皆在其现实的经验的基础上进行，或至少从那里出发，皆是现实上的变化，它们相状出"无限者"的"或然"或"可然"，倘若其他真理已经显示，可能怎样，倘若现在底潜能者是别样安排了，或其他可能性异乎这些已经承认者变到潜能了，可能又怎样。进者，经过这官能，其他境界的形相与权能异乎物理底现实界的，得与我们的心思底有体相通。纵使想象皆放肆，或取妄识或虚幻形式，它们也皆以真实者或可能者为基础而进行。心思造成一美人鱼的形像，但这幻想是两个现实者这么加在一起，出了海陆的正常潜能性以外；天使，鹰嘴狮身兽，喷火兽，皆是在同一原则上构造的：有时想象是昔之现实之记忆，如在那神秘动物，龙，有时是一形像或事实，在他界或存在的其他情形下是真底或可能是真底。甚至一狂人的幻想，也建立在真实事情的放纵底错乱上，譬如一疯汉将自己，王位，与英国联在一处，在想象中坐在"勃朗他佶年"(Plantagenets)和"托多"(Tudors)两王族的宝座上。进者，倘若我们检视心思底错过的原由，通常我们发现其为经验和知识的原素的误合，误置，误用，误解，或误施。在其性质上，想象本身是一较真实底知觉性之对可能

性的直觉官能之代替者：当心思上升到“真理知觉性”，这心思权能化为一真理想象，它将高等真理之色彩与光明，带到已成就和已表呈的知识之有限底适当或非适当境况中，而最后，在其上的转化着的光明中，它全般让位给诸高等真理权能，或本身化为直觉与灵感；“心思”在那升举中，便终止其为一谬想的创造者或错失的建造者。于是“心思”不是一不存在底事物，或建立在空虚中的事物之独尊底创造者：它是一无明而试欲有明；它的正本虚幻皆自某种基础出发，皆是一有限底知识或半无明的结果。“心思”是宇宙底“无明”的一工具，它不像是一宇宙底“虚幻”的一权能或一工具，或不像那样作为。它是诸多真理，可能性，和实际性之一寻求者，发现者，或其一创造者或将创造者，然则很有理由假定，那原始底“知觉性”与“权能”，心思必依之而起的，也是诸多真理，可能性，和实际性之一创造者，在其视境上不像心思是有限底、而是宇宙底，不容纳错误，因为无有一切无明，一无上底“遍知”与“遍能”的独尊底工具或一自我权能，一永恒底“智慧”和“知识”。

这便是双重可能性，起于我们前面者。我们可以假定，有一原始底知觉性与权能，能在人类和动物知觉性中，以心思为其工具或中介，创造出虚幻与不真实事物，以致这我们所见的这分别了的宇宙是不真实，“摩耶”的一虚撰，只有某个不可决定的未曾分别的“绝对者”是真实底。或者，我们同样可以假定，有一原始底，无上底，或宇宙底“真理知觉性”，能创造一真宇宙，但以心思当作一不完善底知觉性在那宇宙间活动，它是无明，部分知道，部分不知道，——一知觉性，以其愚蒙或知识之有限，能起过误，讹谬，从已知者作差错底或误向底发展，向未知者则作不定底探索，能作局部底创造和建置，常处在真理与错误，知识与无明的半道上。但是如实，这无明无论怎样颠顿，仍是在知识上进展向知识；它本来能够

蜕除范限，参杂，且由此解放而化归“真理知觉性”，化为原始底“明”的一权能。——至此，我们的探究却是引到第二方向的；它指向这一结论，即我们的知觉性的自性，不属于那一性格，可辩正一“宇宙虚幻”的假定为其问题的解决的。一问题存在，但这在于我们对自我和事物的认识中之“明”与“无明”之参杂；是这不完善的由来，乃我们所当发现的。无需于引进一“虚幻”的原始权能，谓其常是神秘地存在于永恒底“真实性”中，或否则以一不存在底形相之世界，干入或外加到一“知觉性”或“超心知性”上，那永是纯粹，恒久，而且绝对者上。

# 第六章　真实性与宇宙虚幻

直到此际，我们只清除了研究原畴的前面的一部分土地，后面则问题仍为整个，而未解决如故。这便是那原始底“知觉性”或“权能”的性质问题，即是创造了或概念地建设了或显示了这宇宙的原始“知觉性”，及其与我们的世界认识之关系，——总言之，是否这宇宙乃一知觉性的假造，为一无上底“虚幻”之力，外加于我们的心思上的，或还是有体的一真实形成，为我们以一仍是无明然是一增上着的知识所经验到的。而且，真问题不单是属于“心思”，或单属生于“心思”的宇宙底梦，或宇宙妄识，而是属于“真实性”的性质，在其中所发生的、或加于其上的创造作为的有效性，在它的或我们的知觉性、与它的或我们的宇宙见识中，有或无一真实底内容。为“幻有论”可以答辩，答复我们关于存在的真理所提出的论点，说凡此一切，可以在宇宙“幻有”的范围以内为有效；是这系统，这应用底机械，“摩耶”以之工作，而自保于“无明”中：但这宇宙系统的诸

多真理，可能性，现实性，皆只在“虚幻”中为真为实，出了那魔术圈子以外，它们皆无有效性；它们皆不是长住和永恒底真实；一切皆暂时底形相，“明”之工作、不下于“无明”之工作，皆是如此。可以退让说，知识是“摩耶”的“虚幻”之一有用底工具，以遁离她自己，在“心思”中消灭她自己；精神底明是不可无的：但唯一真实真理，唯一长住底真实性，出乎明与无明的一切对偶性以外的，乃是永恒底无缘底“绝对者”或“自我”，永恒底纯粹“存在”。在此，一切皆依乎心思的真实性的概念、和心思体的真实性的经验而转；因为心思于真实性的经验和概念如是，其于否则为同一底纪录，“宇宙”的事实，个人的经验，无上“超上性”之实践之解释即将如是。一切心思底认识依于三个原素，见者，见知，与所见之物或所知者。三者之全或任何一个，其真实性能被肯定亦能被否定；然则问题是：倘若有真实者，则那些是真实，到什么地步，或在什么方式上。设若三者皆被弃斥为一宇宙“虚幻”的工具，则进一步相随底问题生起了：是否它们之外还有一真实，而且，倘若有，此“真实性”与“虚幻”之关系为何？

可能的，肯定所见者，客观底宇宙的真实性，而否定或损减能见底个人、及他的见知底知觉性之真实。在唯独“物质”为真实的理论中，知觉性只是“物质”中的“物质能力”之一种施为，脑经细胞的一分泌或震动，是生理底接受印象和一脑经的回答，“物质”对“物质”接触之反应作用或反动。纵使这肯定的严肃性是弛缓了，也另外计度知觉性这会事，仍然它不外是一暂时底和依起底现相，不是耐久底“真实性”。能见底个人自己，只是一身体和一脑经，能作机械底反应，我们汇归于知觉性的一名词的：个人只有一相对底价值和一暂时底真实性。但设若“物质”本身结果又被证明为不真实或依他起，而且简单是“能力”的一现相，如在现代似乎是或然，

则只有“能力”唯独为“真实”了；见者，见知，所见皆只是“能力”的现相。但是，一“能力”而无一具有它的“有体”或“存在”或一供给它的“知觉性”，一“能力”原本在虚空中工作，——因为我们所见它在其中工作着的物质原地本身便是一创作，——看来很像是一心思底构架，一非真实；或者，它可能是一暂时底不可解说的动的进发，可能任何时停止创造现相：唯独“无限者”之“空”乃为永久而且真实。佛教理论，以谓能见，见，所见，皆为“羯磨”的构造，“有为”的某些宇宙事实的程序，便留下地位给这么一种结论了；因为这合逻辑地引到“非有体”，“空”，或“虚无”的肯定上。诚然是可能的，凡在有为者不是一“能力”，而是一“知觉性”；正如“物质”自体销归于“能力”，不在其本身而在其结果与工事上为我们所摄持，同样，“能力”可销归于一“知觉性”的作用，不在其本身而在其结果与工事上为我们所摄持。但倘若这“知觉性”假定是同样在一“虚空”中作为，则我们也免不了得同样底结论，即它是一暂时底、现相底幻有的创造者，它本身是虚幻底；“空”，一无限底“零”，一原始底“非存在”，乃唯独是长久底“真实”。但这些结论皆不能竖立；因为在这只以其工作能摄持的“知觉性”之后，可能有一不可见的原始底“存在”：然则那“存在”的一“知觉底能力”可能是一真实；它的创造，以有体的一至极微妙底本质作成，这非诸识所能触知，但在“能力”的作用之某一阶段上向诸识启示为“物质”，也可能是真实底；有如个人出现为原始底“存在”的一知觉底有体，在一“物质”的世界中，也应是真实底。这原始底“真实”可能是一宇宙底精神底“存在”，一“泛神”(Pantheos)，或者，它也许有其他格位；但无论怎样，不会有一宇宙底虚幻，或单是现相，而是一真实底宇宙。

在“幻有论”的经典底理论中，一单独无上底精神“存在”，被认为唯一“真实”：以其真元性它是“自我”，可是自然底万有，此“自

我"所属者，皆只是暂时底现相；这在其绝对性上是一切事物的基层，但建立在这基层上的世界，或者是一非存在，一似是，或否则怎样是非真实而真实；它是一宇宙底虚幻。因为"真实"是独一无二，永恒不变，它是唯一"存在"；没有其他何者，这"有体"没有真底变是：它是，而且必永远仍其无名，无相，无形成，无缘，无事；倘若它有一"知觉性"，则这只能是它自有的绝对底有体之一纯粹知觉性。但是，此"真实"与此"虚幻"间的关系是什么呢？以什么奇迹或神秘而起此"虚幻"，或它是如何而能出现，或永远在"时间"中长住呢？

既然唯独"大梵"是真实，则只有"大梵"的一权能或一知觉性，可能是一真实底创造者和诸真实事物的创造者。但既然除纯粹和绝对底"大梵"外不能有其他真实，则不能有"大梵"的真底创造权能。一"大梵知觉性"觉识真底有体，相，事，则将表征一"变是"的真理，宇宙的一精神底和物质底真实性，为无上"真理"的经验所否定，所取消，且与其独一存在在逻辑上不合。"摩耶"的创造是一种表呈，表呈有体，名，相，事，物，皆不可承认为真底，与"太一存在"的不可决定的纯洁性相违。于是"摩耶"不是真实底，它不存在："摩耶"本身是一虚幻，无数量虚幻之父。可是，这虚幻及其工作，仍有某种存在，所以必然在某些方式上为真实：进者，世界不是存在于一"空无"中，而仍安立，因为它是按加于"大梵"上，在某方式上是托基于唯一"真实性"上的；我们自己在此"虚幻"中，以其名，相，缘，事，皆归到"大梵"上，变到觉识万事万物皆为"大梵"，经过此诸非真实而见此"真实性"。然则有一真实性在"摩耶"中；它同时是真实又非真实，是存在又非存在；或者，我们可说，它既非真实又非非真实：这是一矛盾论，一超理性底谜。但这神秘又是什么呢？或者是不可解么？这虚幻如何来干预"大梵"存在呢？这"摩

耶”的非真实底真实性之性质是什么？

初眼一看，人不得不假定“大梵”必然怎样是“摩耶”的见者，——因为“大梵”是唯一“真实”者，倘若他不是见者，则谁见此“虚幻”呢？任何其他见者皆不存在；个人，在我们内中似是底见证者，他自己是现相底，非真实，是“摩耶”的一创作。但是，倘若“大梵”是见者，则虚幻如何能须臾存在呢？因为见者的知觉性是自我的知觉性，唯属它自有的纯粹自我存在的一种觉识。倘若“大梵”以一真知觉性看世界和事物，则一切皆必是它自体而皆真实；但是它们既非纯粹底自我存在，而至佳只是它的有相，且经过一现相底“无明”而见到的，则这真实论底解决为不可能。可是我们仍得承认，至少姑且如此，宇宙为一事实，一不可能性，当作一有是之事物，因为“摩耶”是有在于此，她的诸多工作长在，而且以它们的真实性之意态，无论多么虚伪吧，迷惑着精神。然则是在这基础上，我们得直面此两难论法而求其解决。

若使“摩耶”在某些方式上是真实底，则结论自归到“大梵”这“真实”者，是在那些方式上为“摩耶”的见者。“摩耶”可能是他的分别着的知见之权能，因为“摩耶”知觉性的权能，所以别之于唯一精神底“自我”之真知觉性者，便是它的创造性底对于差别之知见。或者，倘若这差别之造成，只认为“摩耶”力量之一结果而非其真性，则“摩耶”至少必是“大梵”的知觉性的某种权能，——因为只是一知觉性方能见或能创造一虚幻，而除“大梵”的原始底或发源底知觉性外，不能有另一个。但“大梵”亦永远是自我觉识底，则“大梵知觉性”必有其双重格位，一个知觉唯一底“真实性”，另一个知觉诸非真实者，由其创造性底知见，赋予以某种似是底存在。这些非真实者不能是用“真实性”的本质造成的，因为那么样则它们亦必是真实底。在这观念下，人不能接受《奥义书》的说法，说世界是

自无上底“存在”造成，是永恒底“有体”之一变是，一结果或产品。“大梵”不是宇宙的物质因，我们的自性，与我们的自我相对待者，不是以其精神本质造成的；这是从“摩耶”的非真实底真实性建造出来的。反之，我们的精神底有体却是属于那本质，诚然便是“大梵”；“大梵”在“摩耶”之上，但他是双从“摩耶”之上和自“摩耶”之内见知他的创作。这双重底知觉性，自呈为唯一可称许的解释，以解释这个谜：一真实底永恒“能见者”，一非真实底“所见者”，和一“见知”，即非真实底所见者之一半真实底创造者。

倘若没有这双重知觉性，倘若“摩耶”是“大梵”之唯一知觉底权能，则此二者必有其一为真实：或者，“摩耶”当作一权能之真实，乃是它为“大梵”知觉性的一主观作用，从其玄默与超心知底不动性出现，通过诸多经验，皆真实底，因为它们皆是“大梵”的知觉性的部分，然皆非真实底，因为它们不是它的有体的部分。或者，不然，则“摩耶”是“大梵”的宇宙“想象”之权能，内在于他的有体中的，从无有中创造出名，相，事，皆不在任何方式上为真实底。在那场合则“摩耶”将是真实底，但是她的工作全为虚撰，纯粹底想象：但是，我们能肯定“想象”乃“永恒者”的唯一动力底或创造性底权能么？“想象”，于一不完全底有体而具有一无明底知觉性者，乃为必需；因为它得以想象与揣测而补充其无明之缺失：然在独一“真实性”之独一知觉性中，没有理由要构造非真实者的，这种运动的地位，因为它永是纯粹且自体完全。很难见到，什么在其自有的本体中，能驱迫或引导这么一个“独一存在”，在其正本真元上是完全底，在其永恒中是幸福底，不包含要显示出的什么，无时间性而为圆满，要去创造一非真实底“时间”，与“空间”，充之以虚伪底事与相之一无尽底宇宙底现示而永至于无穷。这一解决在逻辑上不立。

另一解决，一纯粹主观底非真实底真实性之理念，起自心思在物理"自然"中所作的区别，区别主观底和客观底经验；因为唯独是客观者，它乃确然于其为在实体上全般真实。但这么一种区别，很难存在于"大梵知觉性"里，因为在此是或者无主体亦无客体，或则"大梵"本身乃其知觉性的独一可能底主体和独一可能底客体；不能有外于"大梵"为客体者，因舍"大梵"别无其他。然则，一知觉性的主观作用，造成一虚撰底世界，异于、或颠倒着唯一底真客体，——这理念，看去像是我们的心思在"大梵"上之一外加，它在此纯粹而且完善底"真实性"上，按加以它自体的不完善之一相，不能真归到一"无上有体"之知见上的。另外一方面，"大梵"的有体与知觉性之区别不能有效，除非"大梵有体"与"大梵知觉性"乃分明两个元体，——知觉性将其经验加到其有体之纯粹存在上，但不克感触，或影响，或穿透它。于是"大梵"不论当作无上底独一"自我存在"，或当作"摩耶"中是真实底亦非真实底个人之"自我"，乃将以他的真实知觉性，觉识到按加于他的虚幻，且知道其为虚幻；只有某些"摩耶"性的能力，或其中的一点什么，会被其自作的发明所迷惑，——或否则虽未真被骗过，也仍然坚持是好像被迷惑了，如是感觉，如是作为。这二元性是在我们的"无明"中之知觉性所发生的，时当其自体从"自性"之工作分开，在内中觉识"自我"为唯一真理，其余的则为非自我且非真实，但在表面上仍要那么样作为，好像其余的亦为真实。——但这解决否定了"大梵"的独一而不可分的纯粹存在与纯粹觉识性；这在无相底一体性中造成了二元性，这在其旨趣旨上不异于数论的事物观念之双重原则，"补鲁洒"与"勃罗克里谛"，"神我"与"自性"。这些解决应当抛开，认为不立，除非我们修改我们初原底"真实性"观念，承认其有知觉性的多重格位之一权能，或存在的多重格位之一权能。

但是，再说，倘若我们承认这二元底知觉性，不能解释其为“明·无明”的一二重权能，于“无上存在”为有效，如其于我们在宇宙中为有效的。因为我们不能假定“大梵”全然是服属于“摩耶”的，因为那意义会是“无明”的一原则，翳蔽了“永恒者”的自我觉识性；那将是将我们自己的知觉性之范限，强加于永恒底“真实性”上。一“无明”，发生或干预于显示的过程上，当作“知觉性”的一附属作用之结果，且当作神圣宇宙方案的一部分，这是一事，且在逻辑上是可思议的；一无意义底无明或虚幻，永在“真实”之原始知觉性里，这是另一事，是难于思议的；这像是一放纵底心思虚构，不像是在“绝对者”的真理中为有效。“大梵”的二重知觉性，不应怎样是一无明，而是一自我觉识，与一自愿底意志并存，顾建立一幻有的宇宙，而这些虚幻，皆是安立于前方底知见中，觉识自我同时又觉识虚幻底世界，以致没有谬见，没有其真实性之感觉。谬见只起于虚幻底世界本身，而“自我”或“大梵”在世界中，或自由参加而享受这游戏，或只作见证，它本身远离而不可触，这戏只在“自然心思”——“摩耶”为了她的作为而造成的，——上有其魔力。但这似乎会表征“永恒者”不满足于其纯粹底绝对存在，有此需要要创造，要贯彻“时间”自体从事于一出名，色，事的戏剧；它既是独一，需要见到自体为多，它既是和平与福乐与自我知识，便需要看到一种经验或表呈，表出明与无明，快乐与痛苦，不真底存在与遁出不真实底存在之交杂。因为遁离是“摩耶”为个人所构造的；“永恒者”不需要遁离，这戏剧也永是继续其循环下去。或者，倘若不是需要，便是有如此创造的志愿，或者是有这些对反者的自动动作或迫促；但是，设若我们考虑到归于“真实”的纯存在之唯一永恒性，则全皆一样，需要，意志，迫促或自动动作，皆同等为不可能，不可解。这是解释之一种，但这种解释仍使这神秘居于逻辑与理解之外；因为

"永恒者"的这动力底知觉性，是与它的静定底真实底自性径直相违。一创造或显示的"意志"或"权能"，无疑是有在：但是，倘若这是"大梵"的一意志或权能，则这只能是为了"真实者"的诸多真实事物的创造，或者是在"时间永恒性"中它自体的无时间底程序之显示；因为这好像是不可信的，"真实性"的唯一权能，而应是要显示与它自体相违反的什么，或在一虚幻底宇宙中要创造出非有底事物。

至此，对这谜没有可满意底答覆：也许我们错在以任何种真实性，无论在基本上多么虚幻，归到"摩耶"或她的那些工事上：真底解决，乃在于勇猛地直面它的或它们的究竟非真实性之神秘。这绝对底非真实性，似乎为"幻有论"的某些表呈所意想到，或为袒护它的某些辩解所见及。然则问题的这一方面，也应该考虑，然后我们方能确然审察其他诸解决，皆安立于宇宙之相对底或局部底真实性上的。诚然，有一系推理，以除外这问题而销去了它；这推理肯定着"虚幻"如何生起的问题，宇宙如何在"大梵"之纯粹存在中而能有的问题，为不合法：这问题不存在，因为宇宙不存在，"摩耶"非真实，唯"大梵"为独一真理，唯一且永远自体存在。"大梵"不受任何起虚幻的知觉性之影响，没有其无时间底真实性中之任何宇宙入乎存在。但是，这样逃避了困难，或则是诡辩，毫无意义，是语言逻辑上的机锋，逻辑推理藏头于文字与理念的游戏中，拒绝不肯看也不解决一真底迷疑底困难，或否则是出义过多，因为在效果上它除去了"摩耶"与"大梵"的一切关系，由于肯定"摩耶"为一独立底绝对非真实性，与其所创造的世界一同为然。倘若一个真实底宇宙不存在，而一宇宙底"虚幻"存在，于是我们不得不问这如何生起的，或如何而得存在，它与"真实性"的关系或非关系是什么，我们在"摩耶"中的生存的意义何是，我们之隶属于她的循环，我们从

她而解放，意义又是什么。因为在这观念下，我们必当假定“大梵”不是“摩耶”或她的工作的见者，“摩耶”本身不是“大梵知觉性”的一权能：“大梵”是超心知底，汩没于它自己的纯粹有体中，或只知觉它自体的绝对性；它与“摩耶”无关。但在那场合，则或者“摩耶”虽当作一虚幻亦不能存在，或者会有一双重底“整元”，一真实底“永恒者”，为超知觉底或只知觉它自体，与一虚幻底“权能”，创造着，且知觉一虚伪底宇宙。我们又回到两难论法的双角尖了，无由希望脱出它的抵触，除非我们这么逃避，说一切哲学既是“摩耶”的部分，则一切哲学也皆是一虚幻，问题是多有，但作结论是不可能。因为面对我们的，是一纯静止而不变易底“真实性”，与一虚幻底机动性，二者绝对互相违反，出乎它们以外没有较大底“真理”，其中可寻得它们的秘密，可发现它们的违反之一调协底结论。

倘若“大梵”不是见知者，则见知者必是个人：但这见知者是“虚幻”所造成，非真实；所见知者，这世界，是一虚幻，为一“虚幻”所造成，非真实；见知之知觉性，本是是一虚幻，因此亦非真实。但这将一切事物的意义夺去了，我们的精神底存在，我们之被救出“摩耶”，不下于我们的时间性底生存，与我们之汩没于“摩耶”中，皆无意义了，一切皆属一平等底非真实性，无关重要。是可能的，不取这么强硬底立场，而立“大梵”之为“大梵”，与“摩耶”无关，永远无有于一切虚幻，或任何与虚幻之交易，然“大梵”之为个人见知者，或为世间一切有体之“自我”，已入乎“摩耶”，而在个人也可从之退出，然这一退出，于个人是一至关重要的行为。但在此是一双重有体加到“大梵”上了，一真实性已归到属于宇宙底“虚幻”的什么上，——归到“大梵”在“摩耶”中的个人，因为“大梵”之为一切之“自我”，甚至在现相上也不被拘束，不必须从“摩耶”遁逃：何况救度不能有什么重要性，倘若拘束原非真实，而且拘束不能是真实，除非“摩耶”与她的世界皆是真实。“摩耶”的绝对非真实

性消失了，让位于一甚为概括底、纵使也许只是一应用底、和时间性底真实性。要免除这结论，可以说我们的个人性是不真实底，是“大梵”从它自体的一反映在这个人性的虚构中退出及其消灭，乃为我们的解脱，我们的得救：但是“大梵”，既常是自由底，不能以束缚而损，或以得救而益，而且一反映，一个人性的虚构，不是一能需要解救的事物。一反映，一虚构，在“摩耶”的幻镜中的假相，不能遭受一真实底束缚，或以一真实底救济而得益。设若说，这是一知觉底反映或虚构，因此真能受苦或进到解脱的福乐，则又可问：如此在这虚构底存在中受苦的知觉性，竟是谁的呢？——因为除了“太一存在”的知觉性以外，不能有任何真底知觉性；于是又再度为“大梵”建立了一双重知觉性，一知觉性或超心知，无有于虚幻，与一隶属于虚幻的知觉性，于是我们又实体化了我们在“摩耶”中的生存和经验之某种真实性了。因为，设若我们的有体是属于“大梵”的，我们的知觉性也是“大梵”知觉性的一点什么，不论有何种形况，到那限度总是真实底，——而且，设若于我们的有体为然，为何于宇宙的有体为不然呢？

终于可这么提出为一解决，能见知的个人与所见知的宇宙皆非真实，但“摩耶”因其自加于“大梵”上，也得到某些真实性，那真实性遂自体假借与个人及其在宇宙“虚幻”中的经验，这是长住底，只若长此它是隶属于虚幻。但是，又可以问，这经验是为谁而有效呢，这真实性当其长住之时是为谁而得，而且，又为谁以解脱，灭无，或退出而终止呢？因为一虚幻不真实底有体，不能戴上真实性，而遭受一真实底束缚，或以一退避，或自我灭无的真实行为，而从之脱出；它只能对某个真实自我或有体似乎存在，但在那场合，这真实自我必在某方式下或到某程度已变到隶属于“摩耶”了。必然或者是“大梵”的知觉性，自体放射于一“摩耶”的世界中又从“摩耶”流出，或者必是“大梵”的有体，放射它的自体，它的真实性，入

乎“摩耶”中，又从“摩耶”中将其收回。或者，这自体按加于“大梵”上的“摩耶”又是什么呢？倘若它不原是在“大梵”中，倘若不是永恒底“知觉性”或永恒底“超心知”的一作为，它又何自而来呢？唯独是“真实性”的一有体或一知觉性，遭受了“虚幻”之后果，“虚幻”之循环乃能戴上任何真实性，或有任何重要性，除是当作傀儡影戏的跳舞，“永恒者”以此自娱，一“时间”中的傀儡戏。我们又被驱回到“大梵”的双重有体了，“大梵”的二重知觉性，内入于“虚幻”中者与无有于“虚幻”者，和给“摩耶”的某种现相上的有体之真理：我们在宇宙间的存在不能有解决，设若那存在与宇宙本身皆无真实性，——纵使其真实性只是局部底，受了拘限，依他而起。但是，一原始底，普遍底，且基本无所据的“虚幻”，能有什么真实性呢？唯一可能底答复便是：这是一超理性底神秘，不可解，不可名状，——不可说(anirvacanīya)。

虽然，对这困难有两个可能底解答，倘若我们除去这绝对底非真实性理念，而容纳一限制或妥协。为了一主观底虚幻知觉性，而仍为“有体”的部分者，可造成一基础，倘若我们接受睡与梦的创造之说，如诸《奥义书》中所云，在一幻有底，主观底，世界觉识性的义度下。因为《奥义书》中立说，“大梵”之为“自我”乃是四重；“自我”是“大梵”，凡一切是者皆是“大梵”，但凡一切是者皆是“自我”之为“自我”所见于其有体的四个境界中。在纯粹自我格位中，如我们所想念的知觉性或非知觉性，皆不能肯定说到“大梵”上；它是超心知的一境界，超心知凝定于其自我存在，于其自我玄默或自我极乐中，或否则是一自由底“超心知者”的格位，包含或基托一切，然不沦入任何事物中。但也还有一睡眠自我之光明格位，一聚合了的知觉性，即宇宙存在之原始；这深沉睡眠境界，其中仍有一遍能底“智慧”之当体者，便是种子境或为因情况，由之而这宇宙出

现；——这个，与梦之自我，即一切微妙底，主观底，或超物理底经验之原地，以及清醒自我，即一切物理经验之支持者，皆可认为“摩耶”的全幅版图。有如一人在深沉睡眠中进到梦境，其间他经验到自我建造的不稳定底构架，如名，色，缘，事，又在清醒境界中将自己外展，在似乎较稳定底但仍属暂现底物理知觉性之构架中，同样，“自我”从一聚合了的知觉性境界中，发展出它的主观底和客观底宇宙经验。但这清醒境界，不是从这原始底和为因底睡眠之一真醒觉；这只是一充分底显现，入乎知觉性的对象之积极底真实性之一粗重底、外在底、和客观底意度中，与这些对象之微妙底、主观底梦之觉识相对待：真底醒觉乃是双从主观底和客观底知觉性退引，且从聚集底为因底“智慧”退出，而入乎超心知性，超于一切知觉性的；因为一切知觉性与非知觉性皆是“摩耶”。于此，我们可以说，“摩耶”是真实底，因为它是自我的“自我”经验，“自我”的一点什么进入了它，为它的一切事情所影响，因为它接受它们，相信它们，它们对它为真实底经验，是从它的知觉体的创造；但它亦是不真实，因为它是一睡眠境，一梦境，一终究是暂现底醒境，而不是超心知底“真实性”之真正格位。在此，没有有体自身之实际二元，而有唯一“有体”之多个格位；没有原始底二重知觉性，暗许在“未创造者”中之一“意志”，志在从无有中造出幻有底事物，但有一“太一有体”在超心知性与知觉性的各境界中，各具其自有的自我经验之自性。但是低等诸境界，虽皆有一真实性，可是仍为主观底自我构造之建立和视见所限制，那皆不是此“真实者”。“太一自我”自视为多，但这多底存在是主观底；它有它的知觉性境界之多，但此多性亦是主观底；有一真实底“有体”的主观经验之真实性，但没有客观底宇宙。

虽然，可以附带说起，在诸《奥义书》中，没有何处实在记载说那

三重格位，乃虚幻的一状态，或一非真实性的创作；却常是肯定着，凡此一切是者，——这世界，我们现在假定为“摩耶”所创造者，——便是“大梵”，“真实性”。“大梵”成为凡此一切有体；一切有体皆应在“自我”，在“真实性”中见之，“真实性”亦皆应于它们中间见之；“真实性”应视为实在即凡此一切有体；因为不单“自我”即是“大梵”，亦复一切皆是此“自我”，一切之为是者，便是“大梵”，便是“真实”。那种严重底宣说，没有留幻有底“摩耶”之余地；可是那坚持底否定有任何异于或别于经验着的自我，所用的某些词句，以及知觉性的诸境界之二，如睡与梦的叙述，可看作好像它们消去了在普遍底“真实性”之着重；这些章句对“幻有论”的理念开了门，作成了那种性质的不妥协的一系理论之基础。设若我们以此四重格位当作“自我”之一形像，从一主客双泯的超心知底境界，度到一光明底定境中，其间超心知成了一聚集了的知觉性，从之有体的主观格位和客观格位皆出现了，则我们一随我们对事物的观念，或得到一可能底虚幻创造之程序，或得到一创造性底“自我知识”和“大全知识”的程序。

事实上，若使我们能够从“自我”的这低等三境界之叙述，断为“自我”之为全智底“智慧”①，微妙者的“见者”，粗重底物质存在之“见者”，则睡眠境与梦境好像是拟象底名词，所以表我们的醒境之

---

① prajñā，般若，雅若注基夜在《大林间奥义书》中，很积极地说起有两个有体之境界或面，即两个世界，而且在梦境中，则两世界皆可见，因为梦境是居于两者之间，是其联续处。这便说的明白了，他是指知觉性的一潜意识状态，其间能保持物理世界与超物理诸世界之交通。无梦的睡眠境界之叙述，可以加到深沉底睡眠，亦可说上定境。在此定境中，人进到了一聚积知觉性，其中包含有体之一切权能，但一切皆密集于其自体内，且唯独集中于其自体，而且，时若其活动呢，则活动于一知觉性中，其间一切皆是自我；这，明显的，是一个境界接引我们到精神的高等诸界的，今兹寻常对我们的清醒有体为超心知底。

后和以外的超心知者与潜意识者；它们如此得名且成其拟象，因为是由梦与睡眠，——或由定境，亦可视为一种梦或睡眠的，——表面底心思知觉性，通常是出离了客观事物之知见，而入乎内中潜意识底、和超上底超心思底、或高上心思底格位。在那内中境况里，它看到超物理底真实，在抄写梦或视见的形相时，或者，在超上格位中，它自失于一聚积了的知觉性中，它不能从之接受到思想或形相。是由这潜意识底与这超心知底境况，我们乃能度入自我有体之最高境界之至上超心知里。设若我们作此过渡，不经过梦定境或眠定境，而是经过到这些高等境界的一精神底觉醒，则在它们一切中觉识到唯一遍在底“真实性”；亦无需见到一虚幻底“摩耶”，只有从“心思”到“心思”以外者的过程之一经验，以致我们的对宇宙的心思底构架终止其为有效了，它的另外一种真实性乃代替了无明底心思知识。在这过渡中，可能清醒以对有体之一切境界于一处，在一和谐化了和统一化了的经验中，且遍处见到“真实”。但是，设若我们以一除外底集中之定境，突入一神秘底睡眠境，或在清醒“心思”中突然进到属于“超心思者”的境界中，则在此过程中，心思可能为一不真实之感所袭，觉宇宙底“力量”及其创作皆不真实；它主观地除去了它们，于是度入无上底超心知性。这不真实之感，与这升华过程，皆是世界为“摩耶”所造成的这理念之精神底辩正；但这结论非究竟，因为于精神经验，有过乎此的更大更完全底一结论为可能。

凡“摩耶”之自性的这些和其他的解决皆不能使人满意，因为皆没有究竟性：它们不极成“幻有论”的假定之必然性，那些假定如要被认可，必须为必然；它们不能架度那鸿沟，介乎永恒底“真实性”的臆定底真自性，与宇宙“虚幻”的矛盾底和相违底性格之间者。至多，是指出了一程序，自许可使两个相对反者之同存并在为

可思议，为可了解；但它没有那么一种决定性的力量，或启明着的说服人的性格，能有效地救治其非或然，致使对它的认可在智慧上是强迫底。宇宙“幻有论”，除去一原始底违反，一问题和神秘，否则原可解决的，是由另建一违反，一新问题和神秘，在其条件下是不可调协的，且不可解决。因为我们始于一绝对底“真实性”的概念或经验，那在其自性上永恒是一，超乎宇宙，静定，不动，不可变易，自我觉识其纯粹存在，又有一宇宙，动力，机动，可变易性，原始纯粹存在的修改，分殊化，无限底多性之现相。这现相是被除去了，以宣布其为一长久底“虚幻”，“摩耶”。但这结果是带来了“太一”知觉性的自体相违底一双重格位，以消除“太一”有体的一自体相违底双重格位。“太一”的多性之一现相底真理，是由建立一概念底虚伪而消除了，说“太一”创造一非真实底多。“太一”永恒自我觉识其纯粹存在，遂容接其自体的一长久底想象或虚幻底构架，为无明底和受苦难的有体的无限之多，不觉识自我，而必须一一醒转觉知自我，且个个终止其存在。

面对这一解决，即以一新底迷疑解决一迷疑，我们开始猜测我们的原本底前提，必有何不完全之处，——不是一错误，但只是第一言陈和必要底基础。我们开始想象那“真实性”为一永恒底一性，定位，纯粹存在的不变易底真元，支持着一永恒底动力，机动，其自体的无限底多性与分殊性。一性的不变易底定位，从自体发出动力，机动，与多性，——这动力，机动，与多性，不是抹煞永恒和无限底一性，却是将其释出。倘若“大梵”的知觉性，能在格位或作用上为二重，或甚至多重，则似乎没有理由为什么“大梵”不能有一双重格位，或其有体的一多重底真实自我经验。则宇宙底知觉性会是“绝对者”的某些真理之一经验，而不会是一创造性底“虚幻”。这一解释，若是作发了，可证为更概括，在精神上更有收获，在其接

合我们的自我经验的两项之交会处更和洽，而且，至少在逻辑上为能立，不下于那另一理念，说一永恒底“真实性”，长远支持一永恒底虚幻，只对无限多底、无明底、和受苦难的有体为真，而他们得一一逃出“摩耶”之黑暗和痛苦，每个由在“摩耶”中自体的一分别底消灭。

对这问题的第二个基于“幻有论”的答复，有其可能的，在商羯罗的哲学中，可说为一变相底“幻有论”者，一个以异常动人的力量和概括性而表出的答复，我们且走上向这解决的第一步。因为这哲学肯定“摩耶”的一变相底真实性；它诚然形况它为一不可名相不可言说的神秘，但同时它也真给我们一理性底解答，初看是极使人满意的，解释这苦恼我们的心思的对反；它计及我们于宇宙的坚持底和迫切底真实性的意识，又顾及我们的人生与现相的非究竟性，不充足，空虚，暂现倏灭，某种非真实性的意识。因为我们发现两汇真实性的区辨已经作出了，超上底与实际底，绝对底与现相底，永恒底与一时底，——前者为“大梵”的纯粹有体的真实性，为绝对，超宇宙，永恒，后者为“大梵”在“摩耶”中，为宇宙底，属时间的，为相对。在此，我们得到给我们和宇宙的一真实性了；是“大梵”在“摩耶”的原畴中，在现相上好似隶属于她而为个人，终则出脱这相对底和现相上的个人而入乎他的永恒和真实底有体。在相对者的时间性底原畴中，我们对“大梵”之已变为一切有体，“永恒者”之已变为普遍者和个人者的经验，亦是有效底；这诚然是“摩耶”中的运动，进向从“摩耶”解放的中间底一步。于“时间”中的知觉性，宇宙及其经验也皆是真实底，而那知觉性是真实底。但是，真实性的自性及其限度，这问题立刻生起了：因为这宇宙和我们自己，可以是一真正底真实，即算属于一较低底品类，或者，可以是部分为真实，部分为非真实，或者，可以是一非真正底真实。倘若它

们皆是一真正底真实，则没有任何地位可给“摩耶论”；没有虚幻底创造。若皆局部真又局部非真，则错处必在于宇宙底自我觉识中有什么不对了，或在于我们对自己对宇宙之视见有什么不对，因此生起了有体之误，知识之误，存在之机动中之误。但那错误只归结为一无明，或一明与无明之相杂，然则需要解释的，不是一“宇宙底虚幻”，而是“无明”之干入创造底知觉性，或干入“永恒者”与“无限者”的机动底作为中。但是，设若宇宙和我们自己皆一非真正底真实，设若对一超上底知觉性凡此皆无存在的真理，且其似是底真实性终止，一旦我们离出了正属“摩耶”的原畴，则一手让出之物又被另一手夺去了；因为所让许为一真理者，结果发现其久已为一虚幻。“摩耶”与宇宙与我们自己，双为真与非真，——但这真实性是一非真实底真实性，仅对我们的无明为真实，对任何真正底明为非真实。

很难见到，既已有任何真实性许与我们自己和宇宙，那不应是一在其范围内的真正底真实性。可以承认，这显示在其表面上必是一较“显示者”更受拘限的真实性；我们可说，我们的宇宙是“大梵”的旋律之一，而且，除在其真元有体中外，不是整个底真实性：但那不是充分理由，可将其贬斥为非真实。无疑，心思从其自体及其构架退敛时，是如此感觉的：但这只是因为心思是“无明”之一工具，时当其从其建筑退引，离开其于宇宙的愚昧底与不完善底想象，它不得不视之为不外是它自体的虚撰和形成，无根据，非真实；介于它的无明与无上“真理”与“明”之间的鸿沟，使它无从发现超上“真实性”与宇宙“真实性”的真实联系。在知觉性的一高等境界，这困难消失了，联系接合了；非真实性的意识退去了，一虚幻的理论遂成多余，且不可用。说“无上知觉性”而不顾到宇宙，或说其视之为一虚撰，只自体在“时间”中保持其为真实，这，不能是究竟

真理。宇宙者只能依乎超宇宙者而存在,“时间”中之“大梵”,对无时间底永恒中之“大梵”必有点意义;否则事物中不会有自我或精神,因此时间性底存在也不会有基础。

但这宇宙被斥为究竟非真实底,因为它是暂时底,非永恒底,有体之一可灭的形相,按加于“无相者”和“不灭者”上的。这关系可以泥土与泥制瓶的譬喻说明:瓶,与其他这么制成的具形之物可灭,回于真实性,泥土,它们只是暂现底形相;当其消失之后,只余无相真元之泥土而无他物。但这譬喻也可作另一解说而更使人信服;瓶是真实底,以其所从而造出的泥土是真实底;它不是一虚幻,纵使其销归原本底泥土,其过去底存在,不能视为未尝是真实底,或为一虚幻。这不是一原始底真实性与一现相底非真实性的关系,却是一原始底真实性,——或者,设若我们从泥土回到不可见的基层,和组成之的以太上,一永恒者,非显了者,——与一为其结果的和依他底,一时间性底和显了底真实性的关系。进者,瓶之相,是泥土本质或以太本质的一永恒底可能性,而且,长时若本质存在,形相总常是能显出的。一形相可销,但它只是从显了度出而入乎非显了;一世界可销,但没有证明世界存在是一暂现息灭的现相:反之,我们可以假定显示之权能内在于“大梵”中,继续着作为,或不断在“时间”永恒性中,或在一永恒底回旋中作为。宇宙者是“真实者”的另一汇,异乎超宇宙底“超上性”,但无须乎怎样视之为不存在、或对那“超上性”为非真实。谓唯有“永恒者”是真实底,不论我们以为真实性依赖长久底持续,或以为唯无时间者为实在底,这纯智识底概念,是一理念底辨别,一心思底构架;这不坚住于一实质底和整体底经验上。无时间底“永恒”,不必须将“时间”抹煞;其关系只是在语表上的一相违之关系;事实上,这更像是一依赖性的关系。

同样的，那种推理，抹煞了“绝对者”的机动性，以非真实底真实性的印记，加到事物的实际真理上，因为它是实际底，也难于接受；因为实际底真理，究竟不是什么十分与精神底真理相外，相分别，无关联，它是“精神”的机动作为之一运动或能力之一结果。无疑，在二者间必作一辨别，但一全般对反的理念，只能安立于一假定上，假定一玄默和寂定底格位，乃“永恒者”的真实底整个有体；但在那场合，我们必结论到“绝对者”中无有任何机动者，一切机动皆是“神圣者”和“永恒者”之无上自性的一违反。但是，倘若任何种时间性底或宇宙底真实性存在，则必然有“绝对者”的一权能，一内在底机动力量，使之生起，也没有理由假定“绝对者”的权能不能作任何事，只能创造虚幻。反之，创造着的能力，必然是一遍知遍能底“知觉性”的力量；绝对“真实者”的创作，应当是真实而非虚幻，而且，这既是“太一存在”，则这些必是自我创作，“永恒者”的一显示之诸多形相，不是“无物”之诸多形相，为“摩耶”从原始底“空虚”——不论是一空虚有体或一空虚知觉性——建立出的。

不肯承认宇宙为真实，在其基础上有此概念或经验，即“真实性”为不变易，无相，不活动，这是由一知觉性实践到的，这知觉性本身已堕入一玄默的格位，是不动底。宇宙是动力在运行中之一结果，它是有体的力量，自投出于作用，为工作着的能力，不论那能力是概念底，或机械底，或是一精神底，心思底，情命底，或物质底动力；这么便可视为静定不动底永恒“真实性”之违反，或为从自我之退堕，因此不真实。但是，作为一概念，思想的这据点没有必然性；没有理由我们为何不当想象“真实性”同时是机动底又是静定底。这是完全合乎理性的，假定“真实性”的有体之永恒定位，其中包含了有体之一永恒力量，而且这动力在自体必然具有作为与行动之一权能，一动作；有体之静定与有体之运动，两能是真实。也

没有理由为什么二者不当同时；反之，同时性是需要的，——因为一切能力，一切机动底作为，皆当自支于定位上，或为定位所支持，倘若它是要能有功效，或有创造性；否则必不会有任何创造物的凝固性，只会有一恒常底涡漩，不会有任何形成：有体之定位，有体之形相，于有体之运动皆为必要。纵使能力为初原底真实，如在物质世界中仿佛如此，仍然它当造成自体的定位，长住底形相，有体之时历，以使其作用得有一支持：定位可以是暂时底，可以只是造成的本质之一平衡或均势，而为一恒常底运动所支持，但当其存住时，它是真实底，当其止寂后，我们仍然视之为曾经是真实底什么。作为有一支持着的定位，这原则是一永久底原则，其作为在“时间”永恒性中是恒常底。时若我们发现在凡此能力之运动和形相之创造下，有基托着的安定底“真实性”，我们诚然见到所创造的形相之定位只是暂时底；运动之重复，在同一坚住底作为中，与动作的形象中，这重复有一安定性，这保持了有体之本质在其自体的安定形相中：但这安定性是造成的，唯一永久和自体存在之定位，便是永恒底“有体”的，其“能力”建立了诸形诸相。但我们不必因此便结论到暂时底形相皆不真实；因为有体的能力是真实底，为其所造成的形相皆是有体的形相。无论在那一场合，有体之定位，与有体之永恒动力两皆真实，也皆是同时。定位接受动力的作用，而作用并不消除定位。因此我们必结论到永恒底定位与永恒动力，两皆属“真实性”为实在，“真实性”本身则双超定位与动力；动底“大梵”与不动底“大梵”，两皆同此一“真实性”。

但是在经验中，我们发现，通常在我们是一寂静，乃可起永恒者与无限者的安定底实践：是在沉默或静定中，我们乃最坚实感觉到那个“什么”，在此诸识和心思所示给我们的世界后面。我们的思想的识知作用，我们的生命和有体的作用，似乎掩盖了这真理，

这真实性;它们摄受有限者,但不摄受无限者,它们处理时间性底而非永恒底"真实者"。已经论过,它是如此,因为一切作为,一切创造,一切决定着的知见,皆能限制;它不拥抱或摄持"真实性",时若我们进到"真实者"的不可分化不可决定的知觉,则它的建造消失了,无论它们在"时间"中是或似乎是真实,它们在永恒中是不真实底。作为引到无明,到创造物和有限者;运动与创造,皆是不变易底"真实性",纯粹底非创造了的"存在"之一违反。但这推理不是全般有效底,因为这看知见与作为,只在我们对世界及其运动的心思底认识中如其是那样;但那是我们的表面有体的经验,自其在"时间"的迁移动作中看事物,这看法本身是肤浅底,段片底,界定了的,不是全体底,没有深入事物的内中意义。事实上,我们发现作为不必定拘束或限制,倘若我们出离这时分认识,进到永恒者的认识之一格位,正属于真知觉性的。作为不拘束或限制已得解放的人;作为不拘束或限制"永恒者":但我们可更进一步说,作为全不拘束或限制我们自己的真正底有体。作为在精神底"个人"或"补鲁洒"上,或在我们内中的心灵元体上,没有这种效果,它只拘束或限制表面造成了的人格。这人格是我们的自我有体之一暂时底表现,是它的一变动形式,由它授权而存在,依赖它得本质和持久性,——是暂时底,但非不真实。我们的思想与行为,皆是这我们自己的表现之手段,而且,这表现既是不完全底,进化底,既亦是我们的自然有体在"时间"中的发展,思想与作为乃帮助其发展,改变,更换,且扩大它的范围,但同时保持它的范围;在那义度下,它们是限制着拘束着的;它们本身是一不完全底自我启明之方式。但时若我们返入我们自己,回到真实底自我与个人,则不复有作为或知见的范围之拘束或限制了;二者皆兴起为知觉性的表现,自我的力量之表现,为了自然有体的一自由底自我决定,为了某个事

物，本身为不可限制的，在时间中的变化，自我舒展而活动。这限制，乃一进化底自我决定的必要条件，可能是自我之一销无，或从自我从“真实性”之销减，因此本身是不真实底，倘若它变换了有体之真本性或全般；它会是精神之一束缚，因此非属正当，倘若它以一出发自非自我之力量的陌生底按加，翳暗了那“知觉性”，即我们的世界存在之创造者或最内中底见证者，或倘若它建造了什么，与“有体”的自我知觉性或变是之意志相违。但是，在一切作为与形成中，有体之真元仍为同一，自由接受了的限制，不损有体之全。限制是接受了，自我按加了，非自外按加，它们是我们的全体之表现的一手段，在“时间”的进展中；它们是一汇事物，为我们内中底精神有体按加到我们外在底自然有体上的，不是一强加于永远自由底精神上的一束缚。因此没有理由，从知见与作为的范限上，结论到运动是非真实底，或“精神”的自我创造，形成，或表现是非真实底。这是时间性底一汇之真实，但仍然是“真实者”之一真实性而非他。凡一切在运动，进展，作为，创造中者，便是“大梵”；这变是是有体之一进展；“时间”是“永恒者”的一显示。一切皆是一个“有体”，一“知觉性”，虽在无限之多中仍然是一，则亦无须乎剖判之为一超上底“真实性”与非真实底宇宙“摩耶”对反之两橛。

在商羯罗的哲学中，人感觉有一冲突，一对反存在，这雄强底智士以充分力量陈述且善巧地排置了，却未尝怎样究竟解决的，——是一直觉，深密地觉识一绝对超上底和最内在底“真实性”，与一强大智识底理性，以一敏锐且雄健底推理智慧观此世间者的冲突。思想家的智识，从理智的观点看现相世界；在这里，理智是法官，权威，没有超理性底权威能胜过它：但在此现相之后，有一超上底“真实性”，只有直觉能见到的；在那里，理智，——至少是一有限底、分析底、范限了的理智，——不能胜过直觉经验，甚至不

能联结此二者，因此不能解释宇宙的神秘。理智应当肯定现相底存在之真实性，肯定其真理为有效；但它们之有效，只在那现相存在中为然。这现相存在是真实底，因为它是永恒底“存在”，“真实性”的时间性底现相；但它本身不是那“真实性”，而且，时若我们超出现相以外而至于“真实者”，它虽仍存在，然对我们的知觉性已不复有效了；因此它不是真实底。商羯罗取起了这相违，这对反；这于我们的心思底知觉性是正常底，时当其觉识这存在的两方面而立于其间；他解决这问题，是由勉强理智承认它的界际，在它自有的天地间，它的不受损伤的极权是让它有的，又默许心灵之于超上“真实性”的直觉，又以一辩证，支持其从“摩耶”造成的且强加于心思上的范限脱逃，那辩证乃终之以消除了事物的整个宇宙现相底和理性底、实用底建筑。这样作成的宇宙存在的解释，似乎是——或者我们对我们的了解可这么翻译的，因为这深奥和微妙底哲学，有各各不同底阐释，——有一“超上者”，永为自我存在，不变易，又有一世界，只是现相底和时间性底。对此现相世界，永恒底“真实性”则显示其自体为“自我”和“伊湿伐罗”。“伊湿伐罗”以他的“摩耶”，他的现相底创造权能，建造此世界为一时间性底现相，而这事物的现相，不存在于究竟“真实者”中的，是由“摩耶”经过我们的概念底和知见底知觉性，按加到超心知底或纯自我心知底“真实性”上。“大梵”，这“真实性”，在现相底存在中出现为生活个人的“自我”；但是，时若个人的个人性被直觉底知识消溶了，则现相有体解放入自我有体；它不复隶属于“摩耶”了，于是以其从个人性的现相解放了，它消灭于“真实性”中；但世界继续存在，无始无终，作为“伊湿伐罗”的“摩耶性”底创造物。

这一排置，使精神直觉的事实记录，与理智和识的事实记录两相关联，从其违反中给我们开了一条出路，一精神底和实际底结

论:但这不是一解决,这不曾消释这违反。“摩耶”是亦真实亦不真实底;世界不单是一虚幻,因为它存在,且在“时间”中为真实;但究极且超上地它变为非真实底了。但这创出了一含混,引伸到自体以外,接触到一切非纯粹自体存在者。如是,“伊湿筏罗”,虽不为“摩耶”所迷惑,为“摩耶”的创造者,自己也好像是“大梵”的一现相了,不是究竟“真实性”;他只对他所创造的“时间”的世界为真实;而个人自我,也有同样底含混性格。设若“摩耶”全般自其施为停止,则“伊湿筏罗”,世界,与个人皆不复存在;但“摩耶”是永恒底,“伊湿筏罗”与世界皆在“时间”中为永恒,个人犹在,只若他不以知识化己为无。我们在这些前提上的思想,必托庇于一不可名相的超理性底神秘之概念下,这神秘于智识是不可解的。但是,面对这一含混,这容许一不可解的神秘在事物之始和在思想过程之终,我们开始疑惑有一环节是脱失了。“伊湿筏罗”自己不是“摩耶”的一现相,他是真实底;然则他必是“超上性”的一真理之显示,或则是“超上者”本身,处理着一个显示于他自体中的宇宙。倘若此世界而竟全然真实,它亦应是“超上性”的一真理之显示;因为唯独那能有何真实性。倘若个人有自我发现之权能,且能入乎超上底永恒性中,而他的解脱又有如此大底重要性,则这必因为他也是“超上性”的一真实;他必须个人去发现自己,因为他的个人性也有其自体的一点真理在此“超上性”中,对它是隐蔽了而它得去恢复出的。是于自我和世界之一无明乃所当克服的,不是个人存在与世界存在之虚幻,杜撰。

于是这变到明白了,“超上性”既是超理性底,只能以一直觉经验与实践摄持,同然,宇宙之神秘亦是超理性底。它应是如此,因为它是超上“真实性”的一现相,如其不然,则必非智识底理性所不能解释。但是,倘其如是,我们便应度出智识以外,以便越过这鸿

沟而穿透此神秘；留下一未解决的违反，不能是最后底解决。是智识上的理智，凝固了而且延续着一似是底违反，以其创造出对反底或分化底概念，如“大梵”，“自我”，“自在主”，“个人”，无上知觉性或超上心知性，与此“摩耶”底世界知觉性。设若唯独“大梵”存在，则凡此一切皆当是“大梵”，而且在“大梵知觉性”中，这些概念的分别皆当消泯于一调和着的自我视见中；但我们之能达到其真正底统一，只以出乎智识底“理智”以外，且以精神经验去寻出它们合而为一在什么地方，它们的似是底分殊之精神底真实性是什么。事实上，在“大梵知觉性”中，那些分殊不能存在，必然以我们入乎其中而汇集于一体；智识底理智可与一真实性相应，但这必是一多方底“一性”之真实性。佛陀将他的深透底理性智识，辅以直觉底视见，施于这如我们以心思与诸识所见之世界，发现了它的建造原则，与从一切建造解脱之方，但他不肯更往前进了。商羯罗更前进了一步，看到超心思底“真理”，这是佛陀保存于障蔽之后的，以为消除知觉性的建造则可悟到，但出乎理智可发现者的程限以外。商羯罗居于世界与永恒“真实性”之间，见到世界的神秘一定究竟是超理性底，不能用我们的理智表白或思议，anirvacanīya；但他保持这如理智与诸识所见之世界为有效，因此必得安立一非真实底真实性，因为他还没有再前进一步。因为，要知道世界的真实底真理，它的真实性，应当从超理性底觉识去看它，从“超心知”的观点去看；“超心知”是保持它又越过它的，且因其越过，乃在它的真理中知道它，不复从那为它所保持，所越过，因此不知道它，或只在现相上知道它的知觉性的观点去看。不能是对那自我创造底无上知觉性，世界为一不可解的神秘，或对它为一虚幻却又不全是虚幻，一真实性却又是非真实底。宇宙的神秘，对“神圣者”必定有一神圣意义；它必有一宇宙本体的真理或涵义，对那以其超上而又内在

底超心知支持它的“真实性”为光明底。

倘若唯独“真实性”存在，且一切皆此“真实性”，则此世界也不能从那“真实性”除外；宇宙是真实底。倘若它不在它的形相与权能中向我们启示那它即是的“真实性”，倘若它只像是一坚住底却又变易底运动在“空间”与“时间”中，这必不是因为它不是真实底，或全然不是“彼”，而是因为它是“彼”在“时间”中的一进步底自我表现，一显示，一进化着的自我发展，这，我们的知觉性还不能见其全，或其真元要义。在这义度下，我们可说它是“彼”又非“彼”，——因为它不以自我表现的任何形相或其形相的总和，发露全部“真实性”；但仍然，它的一切形相，皆是那“真实性”的本体和本质之形相。凡一切有限者，在其精神真元上皆是那“无限者”，而且，若我们看入它们够深，则皆对直觉显表为“同一者”和“无限者”。诚然，有人辩难过，这宇宙不能是一显示，因为“真实性”无须乎显示，它永远对自体是显了底；但这样也同等可说，“真实性”无须乎自我虚幻或任何种虚幻，无须乎创造一“摩耶”性底世界。“绝对者”能不需要任何事物；虽然，也可能有——不压抑它的自由，不拘制它，却为其自体力量之表现，其变是之“意志”的结果，——一无上自生功效的“力量”之必要，一自我创造之必需，生自“绝对者”的权能，以在“时间”中见到自体。这必要，向我们代表为创造的“意志”，自我表现的“意志”；但它可更好代表为“绝对者”本体的一力量，展示其自体为自体在作用中之一权能。倘若“绝对者”在永恒底“无时间性”中对自体是自明底，它也可在“时间”的永恒运动中对自体为自我显了。纵使世界是一现相底真实性，它仍是“大梵”的一显示或现相；因为一切既皆是“大梵”，现相与显示必为同一物：别属之以非真实性，则是一多余底概念，无谓，且起不必需底烦扰，因为凡所应有之分异，已具于“时间”与无时间底“永恒者”的

观念中，显示的观念中。

唯一事物可说为非真实底真实性者，便是我们个人的分别性的意识，与以谓有限者乃“无限者”中一自我存在底对象这概念。这概念，这意识，在实用上于表面个人性的活动为必需且有功效，以其效果而得辩正；因此它们对其有限底理智和有限底自我经验为真实底：然而一旦我们从有限知觉性退出，而踏入真元者与无限者的知觉性中，从似是底到真正底“个人”，则有限者或个人虽仍存在，然已当作“无限者”的有体与权能与显示了；它没有独立底或分别底真实性。个人底独立性，全般分别性，在个人底真实性皆不必需，皆不是组成它的。另一方面，这些显示的有限形相之消失，明是这问题中的一因素，但这本身也不判定其非真实性；消失可能只是从显示退出。“无时间者”的宇宙显示，发生于“时间”之持续中：其形相因此在其表面现相上皆必是暂时底，但在它们的真元底显示权能中皆是永恒底；因为它们常是内在且为潜能，在事物的真元中，且在其所自而出现的真元知觉性中：无时间底知觉性，常能变换其长在底潜能为时间实际诸项。世界会是不真实底，设若它自体及它的形相皆为虚相，没有有体之本质，皆为知觉性的虚相，“真实性”以之呈给它自体为纯粹杜撰，于是永被弃除的。但设若显示或显示的权能是永恒底，倘若一切皆是“大梵”，“真实性”的有体，则此非真实性或虚幻性不能是事物的或它们在其间出现的宇宙之基本性格。

一“摩耶”的理论，在虚幻或宇宙存在之不真实的义度下，比它所解决的又造出更多底困难来了；它不真解决存在的问题，却将其变到永远不能解决。因为，不论“摩耶”是一非真实，或一非真实底真实，这理论的究竟效果，皆带了一简单底破坏，将一切销归于零。我们自己和万事万物，皆消逝而归乌有，或否则只在一短时期里保

住一点真理，比假造的差不多远。在“摩耶”之纯粹非真实性的主题中，则一切经验，一切明一如一切无明，解脱我们的知识不下于缠缚我们的愚昧，接受世俗与弃拒世俗，皆一虚幻的两方面；因为没有什么可接受或弃拒的，亦无接受或弃拒之的人。全时只有不变易底超心知底“真实性”存在；缠缚与解脱皆只是现相，不是一真实性。一切于世界存在的执着皆是一虚幻，而求解脱亦是一虚幻之情形；这是在“摩耶”中造成的一点事，以其解脱也在“摩耶”中消灭。但这虚无化，不能被唤住停止其破坏性底前进，停止在精神底“幻有论”所给它划定的边界上。因为倘若宇宙中个人知觉性的一切其他经验皆是虚幻，则有什么保证，担保其精神经验非虚幻，包括它于无上“自我”之凝敛底自我经验，让许给我们为究竟真实底呢？因为，设若宇宙非真实，我们的宇宙知觉性的经验，经验到普遍底“自我”，经验到“大梵”为万事万物，或为此万事万物之自我，一切中之“太一”，一切在“太一”中，凡此皆没有稳定底基本了，因为在其两项之一它是安立于一虚幻上，安立于“摩耶”的一建造上。那一项，宇宙一项，应当崩坏，因为凡此万事万物我们视为“大梵”者皆是虚幻；于是对那另一项，纯粹“自我”，玄默底，静定底，或绝对底“真实性”，我们的经验有什么保证呢，因为那也进到我们，在一为诬妄所型成的心思中，且形成于“虚幻”所造的身体里？如潮涌为自明底，使人信服，证悟或经验中明其为绝对真实，这样皆不是独一真实性或独一终竟性的不可答复的证明：因为还有其他精神经验，如经验到遍在底“神圣个人”，一真实底“宇宙主宰”，也一样使人信服，有其真实底，终竟底性格。智识之一度已达到其余一切事物之不真实的信念者，可自由踏进一步而否认“自我”与一切存在之真实性。佛教徒走了这最后一步，不肯承认“自我”为真实，理由是它也与其余的一样，同为心思之遍计；他们不仅将上帝，却

连永恒底“自我”与非人格性底“大梵”，一并从这画上割去了。

一不妥协底“幻有论”，未尝解决我们的存在的问题；它只替个人割去了问题，由指示他一条遁路：在其极端底形式和效果上，我们的有体及其作用皆化为零，且无认可，其经验，企慕，努力，皆失去了意义；一切，除了唯一不可即而无缘底“真理”之外，以及向之的转依，皆等之以有体之虚幻，皆算一宇宙底“幻有”的部分，本身皆为幻有。上帝和我们自己和这宇宙，变成了“摩耶”的神话；因为上帝只是“大梵”在“摩耶”中的一反映，我们自己皆只是“大梵”在虚幻底个人性中之反映，世界只是在“大梵”的不可即的自我存在上的按加。可有不似这样激烈底虚无化的，倘若容许有体有点真实性，虽在虚幻以内，容许那经验和知识，我们以之生长到精神中的，有点有效性；但这只是倘若属时间者有一有效底真实性，而其中的经验有一真实底有效性；于是在那场合，我们面对的，不是一虚幻，以非真实者为真实，而是一无明，误会着真实者。否则，以“大梵”为其自我之凡诸有体皆是幻相，其自我性无效，是虚幻的一部分；自我的经验亦是一虚幻；“我为彼”(它)，这经验为一无明底概念所损毁了，因为没有“我”，只有“彼”；“我是他”，这经验加倍愚昧了，因为这假定有一知觉底“永恒者”，宇宙的“主宰”，一宇宙“本体”，但不能有这么一会事，倘若宇宙间原无真实。存在之一真解决，只能安立于一真理上，计到我们的存在和世界存在的，调和它们的真理，它们的正当关系，它们与无论那个超上底“真实性”为万事万物之渊源者之关系之真理。但这便暗许个人与宇宙皆有些真实性，“太一存在”与一切存在间有些真实关系，相对底经验与“绝对者”的。

“幻有论”割断了世界问题的纠结，但没有将其拆散；它是一逃避，不是一解决；精神之飞遁，于有体之具形于此变易的世界中者

不算是一充分底胜利；这结果出从“自性”之分离，不是我们的自性之一解放与成就。这最后底结果只满足了一个原素，只升华了我们的有体的一个冲动；其余的则皆冷漠地留下，听其在“摩耶”的非真实底真实性之黄昏中消灭。如在“科学”中为然，在形而上底思想中亦然，那普遍底和究竟底解决会像是最优底，若其概括而且说明一切，使每个经验的真理，在其全体中取得适当地位；那知识会像是最高底知识，若其将一切知识照明，整体化，且将其重要性和谐化，而且，时当其救治我们的无明与虚幻，也说明并寻出其基本底、几乎可说为辩护底理由；那便是无上经验，将一切经验结集于一至上底怀抱一切的一性之真理中者。“幻有论”以销减而统一；它夺去了一切知识和经验的真实性和重要性，除了一至上的灭没者。

但这辩论属于纯理智之域，这一汇真理的最后试验，不是理智，而是精神底照明，以精神的长住底事实而证实的；单独一个决定性底精神经验，可以推倒一大推理与结论的建筑，为逻辑思智所建立的。在此，“幻有论”是占有一甚为坚实底地基了；因为，虽它本身不过是一心思底构筑，那它以之呈表为一派哲学的经验，附有一最强大且似是终竟底精神实践。当我们的思想寂静之后，当心思从其计执后退，当我们度进一纯粹自我性，空无一切个人性意识，空无一切宇宙内容了，则它以一种对真实性之觉悟的巨大力量加于我们：倘若精神化了的心思由此再看个人和宇宙，则它们对之好像是一虚幻了，像是一名与色与动作的方案，虚伪地按加于“自我存在者”的独一真实性上的。或者，甚至自我的意识也变到不合了，明与无明，两皆消失于单纯底“知觉性”中，而知觉性则汩没于纯粹超心知底存在之一定境里。或者，甚至存在终之以变为太范限着的一名，以称那永远单独长住者；只有一无时间底“永恒者”，

一无空间底“无限者”，只有“绝对者”的究极性，一无名底平安，一坌涌底独一无对象底“极乐”。必然，于这种经验的有效性无可疑惑，这是在其自体内中为完全底；也不能否定其坌涌底决定性底起信之功，——ekātma-pratyaya-sāram，——以之这实践遂摄住了精神寻求者的知觉性的。但仍然是，一切精神经验皆“无限者”的经验，而这取了许许多多方向；它们有些是，——不止是这一个，——那么接近“神圣者”和“绝对者”，那么为“它”的当体之真实性穿透了，或为从一切下于“它”者解放后的不可名相的平和与权能所贯注，以致它们带来了这坌涌着的终极性的意识，完全底，决定底。有一百条路往达“无上真实性”，所取的路线的性质如是，则究极底经验之性质亦如是；是以那经验，人度入“那个”不可名相者，“那个”不能对心思作报告或以任何言说表白者。凡此一切终极底顶点，可视为仅下于那唯一“极顶”一等；它们皆是心灵度出“心思”的界限而进入“绝对者”的等级。然则入乎一纯粹底不动底自我存在，或个人与宇宙的一“涅槃”，这种实践，是此次极顶之一呢，或本身便是终竟与绝对底实践，在每个旅程的尽头，超越且消除一切较小底经验的呢？它自许居于彼方而且超上，消融而且泯去其他一切知识；倘若真是那样呢，则其终极性应被认为决定底了。但是，对称这一假托，另说则谓可能以一更大底否定，或一更大底肯定，而旅行到彼面，——或在“非有”中消灭自我，或经过宇宙知觉性与世界知觉性之“涅槃”于“太一存在”中的这双重经验，进到一更大底“神圣结合”与“统一”，将此二种实践保持于其浩大整体底“真实性”中的。有说在此二元性和非二元性以外，有“彼”，其中此二者皆综合一处，在一个“真理”中得到它们的真理，而这一个“真理”出乎它们以外。一圆成着的经验，以超越且泯除一切其他可能底但较小底经验而进行的，当作趋向“绝对者”的一步骤，是可容许的。一

至上底经验，肯定而且包括一切精神经验的真理，给予每个以其自有的绝对性，统合一切知识与经验于一至上真实性中，这，可能是更进的一步，为万事万物的一最大底照明着和转化着的"真理"，同时也是一至高底无限底"超上性"。"大梵"，无上"真实性"，便是"彼"，知之则一切皆知；但在"幻有论"的解决中，这是"彼"，知之则一切皆变到不真实与一不可解的神秘了；在这另一经验中，"真实性"既知，则一切皆得其真正意义，得其对"永恒者"和"绝对者"的真理。

一切真理，虽是那些好似相冲突的，皆有其有效性，但它们需要一在某个收摄它们于其自体之最大底"真理"中的调协；一切哲学皆有其价值，——倘若不说为了其他什么，则是因为它们看"自我"和宇宙，是从多方面底"显示"之精神经验的一观点，而且，在这么作去，便投射光明到"无限者"中必须知道的一点什么上。一切精神经验皆真，但它们指向某个最高最广底真实性，容纳它们的真理亦又超出之的。这，我们可说，是一切真理和一切经验的相对性的表相，因为二者皆随能知与能经验的心思与有体之外观与内视而异；有说每个人皆随他自己的本性而有他的宗教，但同样也可说每个人有他自己的哲学，他自己于存在的经验和看存在之法，虽只有少数人能表呈之。但从另一观点看，这种分殊性毋宁是证明"无限者"的方面之无穷；每人局部瞥见或全部瞥见一方面或多方面，在他的心思底或精神底经验上接触之或入乎其中。对心思在某一阶段上，凡此一切观点皆开始失去其终极性，自失于一博大底公溥性中，或一复杂底能涵容底不决定性中，或者，一切其余者皆可堕去，让位于一个究竟底真理或单独一凝敛着的经验。于是很宜于感到凡一切其所见到，所思量，所取为其自体或其宇宙的一部分者，皆不真实。这"一切"对它变成了一宇宙遍是底非真实性，或一多方面底段片底真实，而无一统一之原则；如其度到一绝对底经验

之否定着的纯净境界中时，则一切皆从它堕去，只剩下了一玄默底不动底“绝对者”。但知觉性也可被唤往前进，在一新底精神视景中再度检视它所遗下的一切：它可能在“绝对者”的真理中恢复万事万物的真理；它可能调和“涅槃”的否定与宇宙知觉性之肯定于“彼”之单独一顾盼中，即二者皆为其自我表现之“彼”的。从心思底认识到高上心思底认识，这过程中以此多方面底一体性为主要经验；这整个显示呈出一单独底、雄强底和谐形相，而达到其最大底完全程度了，时当心灵立于“高上心思”和“超心思”的边界上，回顾存在而得其全景。

这至少是一个可能性，我们应当开发的；追随这事物观究尽至极。考虑一浩大宇宙“虚幻”的可能性，当作有体的谜的解释，这是必须作的，因为这种事物观念和经验，在心思的螺曲线的尽头，在那到了破断点或止息点之处，便自体强大地呈现了；然一经确定它不是谨慎探求究竟真理的强迫底止境后，我们可以将其搁置，或者当其关系到思惟与推理的较粘柔底某路线而需要时，可加以参考。我们现在的视线，可集中于“幻有论”的解决所除外而留下的问题，即“明”与“无明”的问题。

一切皆绕着这问题转：“什么是“真实性”？”——我们的认识知觉性是有限底，愚昧，有穷；我们于真实性的概念，依乎我们与存在在此有限知觉性中接触之方，可能甚不同于一原始底和究极底“知觉性”视之之法。必需的，是分辨真元底“真实性”，和现相底真实性，依赖它且从它起的，以及对这两者的有拘束底常是误人底经验或见解，为我们的识感经验和理智所造成的。对我们的识感，地是平的，为了最当前实际之用，在一范限之内，我们得随从这识感真实性，处理此土地之平如其为实事；但在真正现相底真实性中，此土地之平是非真实底，而“科学”之寻求事物的现相真实性之真理

者，也得认它为近乎圆。在一大聚微细处上，“科学”探究现相的如实真理，与诸识的明证相违反；但是，虽则如此，我们仍当接受诸识所供给我们的实据，因为其所加于我们的与事物的实际关系，当作真实性的一结果是有效底，不能漠视。我们的理智依赖诸识而又超越它们，建置其自体的真实与非真实的见解或规条，但这些规条也以推理之观察者所取的立场而异。物理科学家，试探到现相中，建立公式和标准，基于客观底和现相底真实性及其程序：在他看来，“心思”可现为“物质”的一主观底结果，自我和精神非真实；无论怎样，他必得那么作，仿佛唯有物质和能力存在，而心思只是一独立底物理真实性之观察者，不为任何心思程序[①]或一宇宙“智慧”的当前或干预所影响。心理学家，独自探测入心思知觉性和心思无知觉性，发现另一真实事物之原畴，在其性格上是主观底，自有其律则和程序。对心理学家，“心思”可竟现为真实者的启钥，“物质”只为心思的原地，而离开心思的精神，则为不真实底什么。但另有一更远进的探测，提举出自我和精神真理，建立了真实者的较大一汇，其中我们对主观底心思真实和客观底物理真实的观念，两皆反转过了，以致它们现为属现相的事物，为次等，依赖自我的真理与精神的真实。在这对事物之更深底研讨中，心思和物质开始戴上较小一汇真实者的相状，容易到现为非真实。

但这是惯于处理有限者的理智，乃作出这些除外；它割切整体成为段片，能取此整体之一段片为全部真实性。这于它的作为是必要底，因为它的职事是处理有限者如其为有限者，我们为了实际应用，为了理智之处理有限者，应当接受它所给我们的实据，因为

① 这论点已为“相对论”所动摇，但为了作科学事实之实验与肯定，必以此为一实用底基础。

当作真实性的一结果它是有效底，因此不能漠视。时若我们达到精神体的经验，精神体本身即是全体，或包含了全体在自体内中，则我们的心思在那里也带来了它的割出段片的理智，以及于有限认识所需的定义；它在有限者与无限者间，精神与其现相或显示之间，划分一条界线，宣布那些是真实底，这些是不真实底。但一原始底和最极底知觉性，在单独一全体视见中，概揽存在的一切项目，则当见全体于其精神底真元底真实性中，而视现相为那真实性的一现相或显示。设若这较大底精神知觉性在事物中只见到非真实性，与精神的真理全不相接，则它——倘若它本身是一“真理知觉性”——不能有任何理由保持它们于相续底或回复底存在于全“时间”里；若其这么保持它们，这是因为它们皆基于精神的真实性。但是，必然的，时若这么整体看现相真实，它必然呈现另一状貌，异于有限底有体之理智与识所见者；它会有另一较深底真实性，另一更伟大底意义，另一更微妙且更复杂底存在运动之程序。有限底理智与识所创造的一切思想形式与真实性的规条，对此较大底知觉性会现似局部底构架，其中有一真理原素，也有一错误原素；这些建造因此可说为亦真实亦非真实底，但此现相世界本身，不会以那事实变到非真实、或非真实而真实：它将具有另一属于精神性格的真实性；这有限底世界，自体将启露为“无限者”的一权能，一运动，一程序。

一原始底和究极底知觉性，将是“无限者”的一知觉性，而且在其对分殊性的看法必然是一统的，全般底，接受一切，概括一切，分辨一切，因为决定一切，是一不可分解的全体之见。它将见到事物的真元，视一切形相和运动为真元底“真实性”之现相和结果，为其有体的权能之动作与形成。理智谓真理必空无任何矛盾的冲突：倘其如此，则现相底宇宙既是或似是与真元底“大梵”相违反，则它

必非真实；个人既是双与超上性和宇宙遍是性相违反，则他必非真实。但是对基于有限者的理智现为相违反者，对基于无限者的视见或一较大底理智可能不是相违反者。凡我们的心思所见为矛盾者，对无限底知觉性可能不是矛盾而是相辅相成：真元与真元的现相，非彼此相反对，却彼此相助成，——现相显示出真元；有限者是无限者的一情况，不是无限者的违反者；个人是遍是者与超上者的一自我表现，——他不是它的对反或十分异乎它的什么，他是遍是者集中了，选拔了，在他的有体之真元与本性之真元上他与“超上者”为一。在这统一底，概括底视见之观念中，没有什么在一挟带了一聚形相的无相底本体“真元”中是矛盾底，或在一支持着“无限者”的机动的“无限者”的定位中是矛盾底，或在一无限底“一性”，表现其自体于有体，与方面，与权能，与运动者中是矛盾底，因为它们皆是“太一”的有体，与方面，与权能，与运动。在这基础上的一世界创造，是一完全自然底和正常底且必有底运动，这运动在本身不出什么问题，因为这恰恰是人在“无限者”的一作为中所当期望的。一切智识上的问题和困难，皆有限底理智兴起的，它割切，分解，以“无限者”的权能与其有体相对待，以其机动与其定位，以其自然底多性与其真元底一性相对待，分割着自我，以“精神”与“自然”相反对。要真实了解“无限者”的世界程序，以及“永恒者”的“时间”程序，知觉性应当出乎这有限底理智和有限底识感以外，进到一较大底理智与精神之识，接触“无限者”之知觉性的，且与“无限者”的逻辑相应，那是有体本身的正实逻辑，必然出自其自体的真实事物的自体活动的，一种逻辑，其推理系统不是思想的踏步而是存在的踏步。

但是，这样所描述的，可说只是一宇宙知觉性，而有一“绝对者”在；“绝对者”是不能范限的；宇宙和个人既范限且分判“绝对

者”，它们必非真实。诚然，“绝对者”之不受范限，这是自明的；它既不受制于有相，亦不受制于无相之性，既不受制于一体性，也不受制于多体性，既不受制于静定，亦不受制于机动。倘若它显示形相，形相不能范围它；倘若它显示多性，多性不能分化它；倘若它显示动与变，动不能扰它，变不能改它：它不能被范限，有如不能以自我创造而销竭。甚至物质事物，皆有超出其显示的优越性；泥土不受限制于以它作成的器皿，空气不受限制于流动其中之风，海洋不受限制于表面所起的波浪。这范限印象只属于心思与识，它们视有限者，宛若一独立元体，从“无限者”分离的，或是个什么从之割下的：是这一印象乃为虚幻，但无限者和有限者皆不是虚幻；因为两皆不以识或心思的印象而存在，两皆依“绝对者”而存在。

“绝对者”在其本体不可以理智界说，不可以语言诠表；必须以经验而接近它。可能以对存在之绝对底否定而达到它，仿佛它是一无上底“非存在”，一神秘底无限底“无有”。可能以对我们自己的存在之一切为基本者之绝对肯定，以“光明”与“知识”之一绝对，以“爱”或“美”之一绝对，以“力”之一绝对，以和平或静默之一绝对而达到它。也可能经过有体或知觉性的，或有体的权能的，或有体的悦乐的一不可表白的绝对而达到它，或经过一无上经验，其间凡此诸事物皆不可表白而化为一者，而达到它。因为，我们能进入这么一无可名状的境界，而且，投入其中，有似乎投入存在的一光明底深谷，我们能达到一超心知，可说为“绝对者”的一大门。但事实上，个人只须否认他自己的微小底、分别底、私我存在；他能接近“绝对者”，经过他的精神底个人性之升华，纳此宇宙入他自己而又超上之；或者，他可全般否定自己，但即算如此，仍然是个人以自我超越而入乎“绝对者”。他也可进去，由将他的有体升华为一至上存在或超存在，将他的知觉性升华为一至上知觉性或超心知，将他

的和一切有体之悦乐，升华为一超悦乐或极乐。他可进行接近它，经过一上升，其间他入乎宇宙知觉性，擅有之于自体内，将之与他自己升到一境界，其中一性与多性，皆在圆满底和谐中，且皆一致，在一显示的至上格位，那里是一切皆在每个中，每个在一切中，一切皆在一中，没有任何决定着的个体化，——因为机动底同一性与交互性皆已化为完全了；在肯定之途上，是这显示之格位最近于"绝对者"。这"绝对者"，可经过一绝对底否定，亦经过一绝对底肯定而实践，此一矛盾，可向理智解明，倘若它是一无上底"存在"，那么高出了我们于存在的观念和经验，以致它亦可与我们的对它的否定相应，与我们对非存在的观念和经验相应，但亦复是，凡存在者既皆是"彼"，无论其显示的程度为何，它本身便是万事万物的无上者，可能由至上底肯定接近，亦如可以至上底否定接近。"绝对者"是不可名相的 X，超越，基托，内在于一切我们可称为存在或非存在者，而为其真元。

这是我们的第一前提，"绝对者"是无上真实性，但论题是凡我们经验着的其余一切，是真实或非真实。有时在有体与存在间作出了一分辨，假定了有体是真实底，但存在，或像那样显示的，是不真实底。但此说能立，仅是倘若有非创造底"永恒者"与所创造底诸存在间，有一严格底分辨，一断割和分离；非创造底"有体"，则可认为唯独真实。倘若凡存在者是"有体"之形相与"有体"之本质，则此结论不极成；它会是不真实底，只倘若它是"非有体"(asat)之一形相，由"空"(śūnya)造出的。我们所经过的存在的诸境界，以接近且进入"绝对者"的，必皆有其真理，因为不真不实者，不能引到"真实者"；但凡从"绝对者"出者，凡"永恒者"所支持，所赋形，所在自体中显示者，亦必有一真实性。有非显了者，有显示，但"真实者"的显示，本身必是真实底；有"非时间者"，有事物在"时间"中的

进程，但没有任何物能在“时间”中出现，除非它在无时间底“真实性”中有一基础。倘若我自己和精神皆是真实底，则我的思想，感觉，种种权能，皆为其表现者，不能是不真实底；我的身体，即它在自体上所表的形相，同时也是它所寄寓的，不能是无物，或徒然为一无实质的影像。唯一协调底解释，是非时间底永恒性和时间永恒性，皆是“永恒者”与“绝对者”的两方面，两皆真实，但在不同一汇真实性中：在“无时间者”中为非显了的，自于“时间”中显示；每个存在着的事物，是在其自体的显示程度上为真实，且为“无限者”的知觉性这么见到。

一切显示依乎有体，但亦依乎知觉性及其权能或程度；因为如知觉性之格位如是，有体之格位亦将如是。甚至“无心知者”也是内在底知觉性之一格位和权能，其中有体是投入另一相反对底非显示境界，似是非存在者，以使由之而物质宇宙间之一切可得显示；同样，超心知者，也是知觉性之引入于一有体之绝对中的。因为，有一超心知底格位，其间知觉性似是光明地内入于有体中，而且仿佛不觉识其自体；一切有体之知觉性，一切知识，自我视见，有体力量，皆似从那内涵底境界中出现，或在其中现出：这出现，在我们看来，可能似是出现到较小底真实性中，但如实，超心知性与知觉性皆是、且见此同一“真实者”。也有一“无上者”的格位，其中有体与知觉性无由分辨，——因为在那里太为一体了，不能如此辨别，——但这有体无上格位，亦是有体的权能的一无上格位，因此也是知觉性的权能的一无上格位，因为在那里有体之力与其知觉性之权能，为一而不可分：是永恒底“有体”与永恒底“知觉性·力量”结合为一，乃为无上底“伊湿筏罗”的格位，其有体之力即“绝对者”的动力。这格位不是宇宙的否定；其本身负荷了一切宇宙存在的真元与权能。

但是，非真实性仍是宇宙存在的一事实，而且，倘若一切皆是“大梵”，“真实性”，我们应当计及“真实者”中这非真实性原素。倘若非真实者不是有体之一事实，则它必是知觉性的一行为或一形成，然则岂不是有知觉性的一格位或程度，其中它的作为与形成皆是全般或局部非真实么？倘若这非真实性不能归到一原始宇宙底“虚幻”，归于“摩耶”，然住宇宙本身中仍有“无明”之虚幻的一权能。是在“心思”的权能内，去想象非真实底事物，是在它的权能内，甚至去创作非真实底或非完全真实底事物；它对于它自体的和宇宙的正本观念，是一非全真实也非全不真实底建造。这一非真实性原素，始于何处，止于何所，原因为何，且两将其因与果除去之后，何者为继？纵使一切宇宙存在非在其本身为不真实，此说岂不能加到我们生活其中的这“无明”的世界，这恒常变易，与生，与死，与失望，与患难的世界上么？而且除去了“无明”，是否也给我们废去了其所造成的这世界的真实性呢？或者从之出离，不是自然底唯一结论么？这会是有效底，设若我们的无明是一纯粹底无明，其中没有任何真理或知识的原素。但事实上我们的知觉性是一真者与伪者之混杂物；其作为与创造，皆不是纯粹虚构，无基础底空中楼阁。它所建立的构筑，它的事物形相或宇宙形像，不怎样是真实与非真实者之参杂，而甚是真实者之半了解，半表白，而且，凡知觉性既是力量，因此在潜能上能创造，我们的无明，遂有误创造，误显示，误作为，或有体的误怀蓄和误指导的能力之结果。全世界存在是显示，但我们的无明，是一局部底，有限底，和愚昧底显示之经理，——部分是原始底有体，知觉性，存在的悦乐之表现，部分是其乔装。设若这种事物情况是永久底，且不可变改，设若我们的世界必常在这一圆周上转，设若“无明”是世间一切作为一切事物的原因，不是一境况和情形，则诚然个人无明之止息，只能由个人逃出

世界存在而得，而宇宙底无明之终尽，则只是世界有体之毁灭。然而，倘若这世界在其根本上有一进化原则，倘若我们的无明是一半明进向明，则我们在物质“自然”中的另一说明，另一结论与精神结果，一更大底显示，在世间变为可能。

在我们于非真实性的概念上，有一更进的区辨当作，庶几在我们之处理“无明”这问题时，可避免一能起的纠纷。我们的心思，或心思的一部分，有真实性的一实验底标准；它坚执事实的，实在性底标准。凡属存在的事实，对它是真实底；但是在它，实在者的这事实性或真实性，限于物质宇宙中这大地上存在之现象。但土地底或物质底存在，只是一部分显示，这是“有体”的一系统已实现的可能性，却不除外一切其他尚未实现的或尚未在此间实现的可能性。在“时间”里的一显示中，新真实事物可能出现，有体之尚未实践的诸多真理，可发施它们的可能性，而在物理底和土地底存在中化为现实；也可能有有体之其他真理，皆是超物理底，属于显示的另一疆域，未在此间实现，却仍然真实。纵使是未在何处未在任何世界中为现实底，也可以是有体之一真理，有体之一潜能，而不能因其尚未表曝于存在的形式中，遂斥其为非真实。但我们的心思或心思的这一部分，坚执其实验底习惯或真实者的概念，只认许事实者和实在者为真实，敏于视其他一切为非真实。然则在此心思，是有一非真实性，纯属实验底性格；这在于形成一些事物，在其自身非必须是不真实底，但未尝实现，或不能为我们自己所实践，或在当前情况下，或在我们有体之实在世界中，也许不能实现；这不是一真正底非真实性，它不是一非真实者，而是一未实现者，不是有体上之一非真实者，而只是现前底或已知的事实之一非真实者。还有，一非真实性，是属知见或概念的，因对于真实者的错误概念和知见而起：这也不是或亦不必须是一有体之非真实性，这只是知

觉性之一虚妄计度，由于“无明”之限制。这些，以及我们的无明的其他次等运动，皆不是此问题的核心，因为那在我们的知觉性和世界知觉性的此间更普通底苦困上转；那是宇宙“无明”的问题。因为我们对存在的全部观念和经验，皆辛劳于知觉性的限制下，而这也不只是我们的，这似乎是在物质创造的基础上。应当是原始底和究极底“知觉性”，见真实性为一整体者，我们却看到在此活动的是一有限底知觉性，与或是一部分底未完成的创造，或是一宇宙底动力，在毫无意义的转变之永远循环上转。我们的知觉性，只看到“显示”——倘若是显示的话——的一部分或某些部分，将它或它们当作分别底整元处理；我们的一切虚幻与错误，皆起自一有限底分别觉识性，它造成非真实者，或误会“真实者”。但问题变到更疑谜了，时若我们见到我们的物质世界，不是起自任何原始底“有体”和“知觉性”，却似直接起自“无心知”与似是底“非存在”的一格位，我们的无明本身，是个好像要经过困难和奋斗乃从“无心知”中出现的什么。

然则这便是神秘，——一不可范限的整个有体之知觉性与力量，如何而进入此限制和分别的？这如何可能？而且，若是应当认许其可能，其在“真实者”中的辩正及其意义是什么？这不是一原始底“虚幻”的神秘，而是一起源与关系的神秘，即“无明”与“无心知”之起源，“明”与“无明”与原始底“知觉性”或“超心知”的关系。

# 第七章　明与无明

我们研讨存在的七原则时，发现它们在其真元底和基本底真实性上为一：因为虽最属物质世界之物质，也无非"精神"本体之一格位，成了识之对象，被"精神"自体的知觉性视为其形相的质料，然则组成其自体为"物质"形相之生命能力，心思知觉性之投出其自体为"生命"，以及发展出"心思"为其权能之一的"超心思"，应当更无非是"精神"本体，在显现底本质与在作为的动性上改变了，但在真实底真元中未经改变。万有皆是有体的唯一"权能"之权能，不外乎"大全存在"，"大全知觉性"，"大全意志"，"大全悦乐"，即在每一现相后之真际真理。而且，它们不但在其真实性上是一，亦复在其作用之七重变易上为不可分。它们是神圣知觉性的光明之七色，"无限者"的七道光线，以此"精神"在他的自我存在的画布上，——以"空间"的客观底纬线，以"时间"的主观底经线交织成，在概念上展舒的帆布，——充满以其自我创造之亿万奇迹，在其初原法则和浩大结

构上是伟大,简单,对称底,在其形相与作为的类别上,在其全体对每个、每个对全体之相互影响与关系之复杂上,是无限奇巧而且错综底。这皆是古圣人之七"言";由它们乃造成了、且在它们的意义的照明中乃作发了、更应当如是解释了这些已发展的和正发展着的和谐,属我们所知的这世界的,且属那些后方世界,我们只有一间接知识的。"光明","声音"是一;其作为乃七重。

但是,在此有一世界,基于一原始底"无心知"上;在此,知觉性表呈其自体于一无明的形像中,辛苦以自致于明。我们已见到,没有什么真本理由,在"有体"本身的自性中,或在其七原则的原始性格和基本关系上,要有此"无明"侵入,要有乖戾侵入和谐,黑暗侵入光明,分化和范限侵入神圣创造的自我知觉底无限性。因为我们能够怀想,——而且,我们既能,"神圣者"更能怀想,——而且,既有此蓄念,必在某处有其实施,有实际底或原所计划的创造,——怀想一宇宙底和谐,这些相反底原素无由侵入的。《韦陀》时代的见道者,知觉着这么一个神圣底自我显示,视之为出此较小底世界以外的较大底世界,知觉性与有体的一更自由更广大之一界,"创造者"之真理创造,他们说之为"真理"的座位或故家,为浩大底"真理",或"真理","正道","浩大者"①,或亦说为一"真理"为另一"真理"所掩蔽,其处"明"之"太阳"走完了他的旅程,解脱他的驾马,其处知觉性的千道光明合而为一,以是而有"彼一","神圣有体"之无上形相。但我们所居的这世界,在他们看来似乎是一混杂底织造品,其中真理为多量底虚伪所变乱②,在这里,唯一光明必

① sadanam ṛtasya、"真道";sve dame ṛtasya,"道之故家";ṛtasya bṛhate,"大道";ṛtam satyam bṛhat,"大真道"。

② anṛtasya bhūreḥ,"多非道",Rig Veda VII. 60. 5。

以其自有的浩大力量，从一原本底黑暗或“无心知”[1]之海洋产生出来；永生与神性，必从一在死亡，愚昧，衰弱，患难，与限制的羁轭下的生存中建造起。这自我建造，他们描述为人在自己内中创造那另一世界，或无限有体的一高等有秩序底和谐，已完整且永恒存在于“神圣无限者”中的。这低等者，在我们是那高等者的第一条件，黑暗是光明的浓密体，“无心知者”在其自体内中保守着一切隐藏了的“超心知者”，分化与虚伪的权能，使我们隔离了、但也为我们保持了、而且得从它们夺回那些一体性与真理之宝藏与实物，在它们的下心知的崖穴里。这在他们的观念中，表之以古代初期神秘人士的最属意象的、隐谜底语言，乃人的真实生存的意义与辩正，辩正他的知觉底或不知觉底向上帝的努力，他的出生于此一世界中，起初看去似是其正相对反者，他的企慕，对肤浅之见似是那么不可能底，在一如此朝生暮死的造物中，如此衰弱，无知，有限者，而企慕永生，知识，权能，福乐之富足，企慕一神圣而不可磨灭的生存。

因为，就事实说，理想底创造之要诀，虽是在无限底“心灵”中之一全自我知觉性与自我保有，与一圆满底一性，我们现在有其经验的这创造之主旨则适成其反；这是一原始底无心知，在生命中发展为一有限底和分别底自我知觉性，这是一原始底惰性底隶属，对一盲昧底自体存在的“力量”的驱策的隶属，在生命中发展为自我知觉底有体之奋斗，奋斗要保有其自我和一切事物，要在这无见底机械“力量”的国土中，建立一启明了的“意志”与“知识”之统治。又因为这盲昧底机械底“力量”，——现在我们知道了，真实它不是这么一会事，——处处碰到我们，为初始，遍在，基本律则，伟大底全部能力，更因为唯一启明了的意志，我们所知道的，我们自己的，出现为一后起底现相，一结果，一局

[1] apraketam salilam，“黑暗或无明海水”。

部底，附属底，被拘束的，散放着的能力，这奋斗对我们仿佛至上只是一甚不稳定和可疑的尝试。对我们的知见，“无心知者”是始与终；自我知觉底心灵，似乎难多于一暂时底偶然事物，这奇巨，黑暗，丑怪底“宇宙菩提树”上之一薄弱底花①。或者，设若我们假定心灵是永恒底，则它至少现为一异国人，一陌生者，在这广大底“无心知”国境中一未受过分优礼的客人。倘若它不是“无心知底黑暗”中的一偶然事物，或许它是超心知底“光明”之一错误，一向下的颠蹶。

倘若这事物观念有完全底有效性呢，则唯有绝对底理想主义者，也许是从某高上存在界遣下的，不能忘记他的使命，被一神圣底爱力钉住在不可抑遏的热情中，或有一不见底“神主”，以其光明与力量与呼声，支持他在一平静底和无限底坚忍中，能够在这种情况下，在自己尤其在一不信或疑惑底世界前面，仍坚持树立起人类努力之充分成功的希望。实际，大多是人或从头便将其弃绝，或终于从之退转，在经过一番早期底热烈之后，以为已证明是不可能了。一致底唯物主义者，寻求一局部底、短促底权能，知识，快乐，只有那么多，如“自然”的统治着的无心知底命令所许与的，许给人的奋斗着的知觉性，倘若他承认他的分际，服从她的法律，以他的启明了的意志，尽可能好好利用它们，如它们的无情底机械性所可容许的。宗教家则寻求他的启明了的意志，爱，或神圣有体之统治，他的天国，在那一彼方世界中，凡此皆为纯洁而且永恒。哲理底神秘主义者，则弃拒一切，以为皆是一心思底虚幻，企慕在某种涅槃中之自我灭无，或不然，则沦没入无相底“绝对者”中；倘使为

---

① Ashwattha，在佛教称之为“菩提树”。喻为此宇宙，根在上而枝在下，早见《黎俱韦陀》；亦见《髭发》，《白净》，《弥勒》，《泰迪》，诸《奥义书》，并《薄伽梵歌》。参拙译并注释。——译者

虚幻所驱的个人之心灵或心思，已梦到在这“无明”之暂现旋灭的世界中之一神圣实践，则它终于必认识它的错误，放弃它的唐劳。虽则如此，既有此存在的两方面，“自然”之愚暗与“精神”之光明，既在它们之后有此“一真实性”，则仍然可能有调协；或无论怎样，架度这鸿沟，如《韦陀》神秘寓言所预示的，有其可能。是这可能性的一敏锐意识，取了各种不同底形式，历多世纪而长存，——人有可完善化之性，社会有可完善化之性，阿耳瓦（Alwar）于维帅鲁（Vishnu）及诸天神下降人间的视见，圣人的统治（sādhūnām rājyam），上帝的城市，千年太平世，《启示录》（Apocalypse）中的新天新地。但这些直觉，缺少了确证底知识基础，而人类的心思，乃游移于一光明底将来希望与一灰色底现在实际之间。但这灰色底实际，也不是像其那么确定的样貌，一神圣底人生，正在土地“自性”中进化着或准备着，也不必须是幻诞。凡对我们的失败或限制的接受，皆起自或明或暗底认许，第一，认许一真本底二元性，其次，认许一双重原则间之不可调和的对反性，如“心知者”与“无心知者”，“天”与“地”，上帝与世界，无限之“一”与有限之“多”，“明”与“无明”之间的。我们以一列推理，达到了这结论，这一说不必须是多于识感心思之错误，与基托于一局部经验上的逻辑智识之错误。我们已见到可能有而且有一完全合理性的基础，我们可希望胜利；因为有体之低等一项，我们如今生活其中的，其本身又包含了那超过它者的原则与原意，而且是以其本身的自我超上与转化为那超过它者，它乃能发现且发展为其自有的真元之一完全形相。

但在这推理上有一点，至今我们未加阐明的，便是恰在这“明”与“无明”同存并在这事上。可让许说，我们在此是自种种情形出发，皆与理想底神圣“真理”相对反的，而且那对反的一切情况，皆建立于有体之无明上，不知道自己，不知道一切中之“自我”，便是

一原始底宇宙底“无明”的产品，其结果便是自我范限，将人生建立于有体之分别上，知觉性的分别上，意志与力量的分别上，光明的分别上，知识，权能，爱的分别和范限上，遂以自私自利，黑暗，无能，知识与意志之误用，乖戾，乏弱，与苦难这些积极对反底现相为其后果。我们发现，这“无明”，虽为“物质”与“生命”所分有，其根柢仍是在“心思”的自性中，“心思”的职责，原是度量，限制，专独化，以此而分别。但是“心思”是一普遍底原则，是“一”，是“大梵”，因此它也有一倾向，趋于统一化与普遍化，亦如趋向专独化与特殊化者。唯这“心思”的专独化的官能，乃变为“无明”了，时若其自体从高等诸原则分离，它原是高等诸原则的一权能，然不单是以其特著底倾向而作为，亦且具另一倾向而作为，要除外其余一切知识，最先、且最要、且常是专独化，留下统一化在后，视为一模糊概念，只待后下处理的，时当专独化已完成之后，且经过专独者的总和而处理。这除外性乃是“无明”之真髓。

于是，我们便应当把住这“知觉性”的奇怪权能，即我们一切痛苦之根，检验其施为之原则，不单是察出其真元底自性与源来，亦且追究其发施之权能与程序，其终极，及除去它的手段。“无明”如何而存在的呢？在无限底自我觉识性中的任何权能与原则，如何能遗弃自我知识在后，而除外一切，只留存它自有的特著底有限作为呢？有些思想家①，已声明这问题是不可解决的，它是一原始底

---

① 佛陀拒绝考虑这形而上学的问题；造成我们的非真实底个人性的程序，一痛苦着的世界保持存在，及出离它的方法，乃是至关重要的一切。“羯磨”（业）是一事实；造出对象，非真存在的个人性，乃是痛苦之因：除去“羯磨”，个人性，与痛苦，应当是我们的唯一目标；由那消释，我们便度入那无有于此一切者，永恒者，真实者，不管那是什么：唯独解脱之方，乃为重要。

（译者按：此似指十二因缘。）

神秘，自内本不可解释；只有事实与程序可能陈述：或否则至上底原始底“存在”或“非存在”的自性的问题，是搁置的，以为不能答复或无需乎答复的。人可说，“摩耶”及其基本底无明或虚幻的原则，简单便是，而此“大梵”的权能，有此“明”与“无明”之双重力量，内在其中而潜能；我们所应当作的一切，便是承认这事实，找出一条路从“无明”逃出，——由于“明”，但逃到双超“明”与“无明”者，——以舍弃人生，以承认万事万物之无常，与宇宙存在之空。

但我们的心思不能遂满足，——佛教本身的心思亦未尝满足，——以此整个事的正本在于逃避。第一，这些哲学，如此抛开了根本问题时，真也作出了远到底一些断定，确许不单是某些施为与征候，亦且有“无明”之某一基本自性，由此而开出它们的那些治疗之方；而且是明显的，若没有这么一种基本底诊断，没有什么对治药方，除了是一经验底疗法，还可能是什么。但是，设若我们逃避根本问题，我们便无法裁判那些提出的断定是否正确，或所开出的方剂皆是对症的，或是否有其他救治，非如此猛烈，非如此毁坏着的急性，非如外科之残剖或消灭病人的性质者，而仍可收一更整体底和自然底治愈之效。第二，人这思想者，他的事是要知道。他以心思之方法，或许不能知道“无明”之真性，或宇宙间任何事物，在加以定义的意度上，因为心思在那意度上知道事物，只能由其征象，性格，形式，属性，功能，与其他事物之关系，不能在其深奥底自我有体与真元上知道。但是，我们能够追寻远之又远，对“无明”的现相底性格和施为，能够精确而又精确地弄到明白，直到我们得到正确底启明之一言，事物的正确底指示之义，由是而知道它，非以智识，而是以真理之视见与经验，以实践我们自己的有体中之真理。人的最高智识之明，其整个程序是经过这心思底操纵与辨别，直到那一点，障蔽破开了，于是他能见；最后精神之明进来了，帮助

我们变为我们之所见者，入乎“光明”，其中无“无明”的。

是真的，“无明”之最初起源，是出乎我们之为心思有体以外，因为我们的智慧，是生活于“无明”自身中，且在其中运转，而不上达到那一点，或升到那一界，那分离发生之处，个人心思遂为分离之果者。但这是于事物之最初起原和基本真理为然；在这原则上我们便应当以普通底玄秘论而自足。人应当在“无明”中工作，在它的条件下学习，知道它到最远底一点，以致他可达到它的边界，它遇见“真理”之处，接触它的光明底蒙蔽，而发展出一些官能，使他能度越那雄强但实际没有本质的障碍。

然则我们比一向所作的要更加切实考查，考查“无明”的这原则或这权能的性格与活动，而达到它的自性与渊源之一更清晰底概念。起初，我们应当在脑经里固定这名词本身的意义。“明”与“无明”之分辨始于《黎俱韦陀》的赞颂。在那里，“明”似乎是指“真理”，“正道”（satyam ṛtam）的一种知觉性，以及凡属“真理”与“正道”那一汇者；“无明”则是“真理”“正道”之不知觉，acitti，是与其工事相反对者，和虚伪底或违谬底工事之创作。“无明”是缺了知见之神圣眼光，使我们得见超心思底“真理”的。它是我们的知觉性中一不知见底原则，与见真理的知觉底视见与知识相对反（acitti 与 citti 相反）。在其实际施为中，这不知见并不是全无心知，无心知底海洋，这世界由之而出的（apraketam salilam），而或是一有限底知识，或是一虚伪底知识，即一种知识，基托于未分化的有体之分化，建立于段片事物，微小事物，与事物的富盛，浩大，光明底全体相对反；它是一种认识，以其遭受范限的机会，遂化为虚伪，在那方面，便为“黑暗”与“分化”之诸“子”，人类中的神圣事业之仇敌所支持，一班人类知识光明之蒙蔽者，袭击者，强盗。因此，它便被视为不神圣底“摩耶”（adevī māyā），那造出虚伪底心思底形式和

表相者,——因此这名词后下底涵义,似乎原本是指知识的一形成能力,无上“巫师”、神圣“魔术师”的真法力,却变为指“罗刹”(Rakshasa)的诱惑底魔术,虚幻,欺骗,一低等知识的相反底形成能力了。神圣底“摩耶”,乃是事物的“真理”的知识,知其真元,法律,施为,是天神所有的,天神建立其自体的永恒底作为与创造(devānam adabdhā vratāni)于其上,建立其在人类中的权能之建筑于其上。《韦陀》的神秘者的理念,可在一较属形而上底思想和语言翻译到这一概念中来,谓“无明”在其原始,是一分化着的心思知识,它不摄持事物在它们的唯一渊源与普遍性中之真元,一体性,自我律则,却从事于它们的分化了的独特处,各别底现相,局部底关系,仿佛其便是我们所当把握的真理,或仿佛真可全然了解它们,无须乎回到分化的后方的一体性,离散的后方的普遍性。“明”,便是那趋向于统一者,而且,上达于超心思底官能了,则摄持存在之自我律则,真元,一性,而从那光明与充实中,观照而且处理事物之多性,那态度好像是“神圣者”本人,从那最高底高处,抱持此世界,这么观照而且处理。虽然,应当注意到,“无明”在它的这概念中,仍是一种知识,但是因为它受了范限,它便在任何一点上可遭受虚伪与错误之侵入;它变为事物的一错误概念,与真底“明”相对反。

在诸《奥义书》的《韦檀多》(Vedanta)学的思想中,我们发现原本《韦陀》底术语,被代替以熟习底“未提耶”(Vidya,即“明”)与“阿未提耶”(Avidya,即“无明”)的对待名词了;随名词之嬗变,乃有意义上的某种发展:因为“知识”的自性既是要寻求“真理”,而基本底“真理”便是“太一”,——《韦陀》中反复说起“那真理”,“彼一”,——“明”,“知识”,在其最高精神义度中,遂纯粹而断然专指“太一”的知识;“无明”,“蒙昧”,遂纯粹而断然专指分化了的“多”

之知识，而与“一真实性”之统一着的知觉性仳离，如它在我们的这世界中与之仳离。原属于《韦陀》文字的概念之复杂底联想，丰富底内容，各式和汇同底理念与显著底意像之光辉底晕影，大多消失了，消失于一种语言中，更精确，属形而上，却不如其有伸缩性，属心理的语言。虽然，后世夸张了的理念，如从“自我”与“精神”的真实真理之绝对分离，一原始底虚幻，一知觉性等于梦或妄想，这些理念起初犹未进人韦檀多学的“无明”概念中。倘若《奥义书》[1]中说起生活且动作于“无明”中的人，如盲导盲，游流颠踬，且永是回到“死神”在他前面张开的网里，然另外有《奥义书》[2]中也肯定说，唯独追随“明”的人，比较追随“无明”的人，是进到更盲昧底黑暗中，而那知道“大梵”双是“明”与“无明”，双是“一”与“多”，双是“变易”与“非变易”的人，则以其“无明”，以其于“多”之经验度出死，以其“明”而获得“永生”。因为“自我存在者”，如实已变为这许多存在；《奥义书》[3]能向“神圣有体”说，十分严肃而没有惑人的意思：“你便是这老叟，用他的拄杖在行走的，你便是那儿童，那女子，这青翼鸟，那赤睛的”，而不是说：“你像是这些事物”，说与“无明”的自我诳惑的心思的。变是的格位原次于“有体”之格位，但仍然是“有体”乃变为宇宙中万有。

但是，分别底辨异不能终止于此；它要走到其逻辑底极处。由于“太一”的知识是“明”，“多”的知识是“无明”，在一严格底分析和辩证底观念中，则不能有什么，除了这两项所表之事物之纯然对反；其间没有真元底一体性，没有调和为可能。因此，唯独“明”是

① 此谓《羯陀》，《白净》等《奥义书》。
② 此谓《伊莎》。
③ 此出《白净书》四，三，与四。

"知识","无明"是纯粹底"蒙昧"。而且,若使纯粹底"蒙昧"而取一积极底形式,这是因为它非但是一于"真理"之无知,亦且是虚幻与迷误之创作,是似是真底然非真实底作品,是暂时有效底虚伪。于是,明显的,"无明"底客观事物,不能有真正底长住底存在;"多"是一虚幻,世界没有真实底有体。无疑,时当其犹在,它也有一种存在,如一梦之有,或一痴狂或一疯狂底脑经的久久持续底妄想有之,但不多乎此。"太一"未曾且永远不能化为"多";"自我"未曾且不能变为凡此一切存在;"大梵"未曾且不能显示一真实底世界于其自体中:只是"心思",或某个以"心思"为其结果的原则,横将种种名与色加到无相之一体性即唯一真实者上,而那既是真本无相底,不能显示真实形相与变换;或不然,若其显示这些事物,则那是一时间性底和暂现底真实,是会消失的,且由真知识之照明,判定其非真实。

我们对究竟"真实性"、与"摩耶"的真自性的观念,使我们不得不离弃辩证法底智术的这些后起底微细底过分之说,而回到原来《韦檀多》底概念。虽佩服这些极端结论的大无畏精神,这些推测的不妥协底逻辑力量与敏锐性,只若那些前提一经认许便无从攻倒的,承认其主要诤论中的两个的真理,"大梵"的唯一"真实性",与这事实,即我们的正常关于我们自己和世界存在的概念上,皆带上了无明的钤印,皆不完善,使人迷惑;然我们不得不从这收摄脱开,以"摩耶"的概念如此强力地固住在智识上的。但这久已建立的事物观之魔力,不能全般脱除,若我们长此犹未探测"无明"的真性,与"明"的真正全部性质。因为,倘若此二者皆是独立底,是"知觉性"的平等底和原始底权能,则一宇宙"虚幻"的可能性追随我们。设若"无明"是宇宙存在的真本性格,则我们于世界的经验,倘若非世界本身,变为虚幻了。或者,设若"无明"不是我们的自然有

体之真髓，然仍是“知觉性”的一原始底和永恒底权能，则虽能有一宇宙之真理，然在一宇宙中的有体，时若他犹内在其中，知道其真理为不可能：他之能达到真实底知识，只是由出乎心思和思想以外，这世界形成之外，自上而下观一切事物，在某种上乎宇宙或超乎宇宙的知觉性里，有如那些已变为与“永恒者”同一自性的人，且居于“他”内中的人，在创造中未生，不为下方诸世界的茫茫坏劫所苦①。但这问题的解决，不能在一文字和理念的考试或一辩证法底讨论的基础上圆满进行，达到；它必须是一全般观察和透入知觉性的相关底事实之结果，——凡那些知觉性的事实，属于表面的，在我们的表面水平以上或以下的，或在我们的前方外表之后的，——成功地探测它们的意义之结果。

因为辩证法底智识，不是真元底或精神底真理之够资格底裁判官；甚且，时常以其倾好计较文字和抽象理念，仿佛它们便是坚住底真实，它像枷锁一样带上了它们，不自由地看出它们以外，看到我们的存在的真元底和全部底事实。智识底陈述，是对我们的智慧的叙说，是辩护一种事物观为正当而出之以推理，它原在于我们的心思的型铸中，或性情中，或我们的本性的某些倾向中，秘密地预先决定了那自许为引导至此的推理。那推理本身能作结论，只倘若它所基托的事物知见，两是一真实与一全般之见。在此我们所当真正和全体看到的，乃我们的知觉性的自性和有效性，我们的心思体之原本与范程。因为唯独这样，我们乃能知道我们的有体与自性与世界有体与世界自性的真理。我们在这种研究上的原则，应当是见而且知；辩证法底智识可用，只用于其帮助我们的安排的明朗化，是正我们的视见与知识之表现，但不能允许其统治我

① 出《薄伽梵歌》。——原注

们的概念，且排除一切真理之不落入它的逻辑的严格范围以内者。虚幻，知识，与蒙昧，皆我们的知觉性的项目或结果，是只由深深窥入我们的知觉性之内，我们方能发现而且决定“明”与“无明”，或“虚幻”，倘其存在，与“真实”的性格和关系。“有体”，无疑是研讨的基本对象，事物在其自体，以及事物在其自性；但只是由知觉性，我们方能接近“有体”。或者，设若主张我们能达到“有体”，进入“真实者”，因其为超心知底，遂只能由消灭或超出知觉性，或由其自我超上与自我转化，然仍是由知觉性我们方能达到这需要的知识，与这消灭之施行的程序或权能，或这自我超上，这转化的知识：于是，经过知觉性，知道“超心知底真理”，乃成为至上底需要，而发现知觉性的程序与权能，由之它可度入超心知的，乃成为至上底发现了。

但是，在我们内中，知觉性似乎是与“心思”为同一；无论怎样，“心思”是我们的有体的那么显著底一因素，以致考验其基本运动乃是首要了。虽然，事实上“心思”不是我们的全体；在我们中间还有一生命和一身体，一下心知与一无心知；有一精神元体，其本原和秘密真理，引我们到一玄秘底内向知觉性与一超心知。设若“心思”便是一切，或者，设若事物中的原本“知觉性”的性质，皆属“心思”性质，则“虚幻”或“无明”亦可思议地被视为我们的自然底存在之渊源：因为由“心思”自性所作的知识限制与知识蒙蔽，创造出错误与虚幻，“心思”作用所造出的幻有，乃在我们的知觉性的为首底事实上。然则可思议地可以立说，“心思”是一“无明”的胚胎，使我们造成或向我们自己表出一个虚伪世界，一个世界，不过知觉性的一主观构造。或者不然，则“心思”可能是一个胚胎，某个原始底“虚幻”或“无明”，(“摩耶”或“阿未提耶”)将一虚伪无常底宇宙之种子投入其中；“心思”仍为其母，——为“不孕之母”，因其子将是

非真实，——而“摩耶”或“阿未提耶”则可视为似乎是宇宙的祖母；因为“心思”本身，会是“摩耶”的一产品或复制品。但很难认明这幽暗且谜疑底祖妣的像貌；因为这么我们便要将一宇宙底想象或一虚幻知觉性，按加到永恒底“真实性”上；“大梵”这“真实性”，本身必是、或必有、或必支持一构造着的“心思”或某个大于“心思”的、构造性底知觉性，但与“心思”同性质的，必以其活动或以其认可为创造者，也许还是像“心思”一样，以参与而成了它自体的虚幻和错误的牺牲品。设若“心思”只简单是一中介物或镜子，有原始底虚幻之相或“真实性”之虚伪形影落入其中，这一说也将非不更使人迷惑。因为这反映的中介物之由来不可解释，投于其上之虚伪形相的由来也不可解释。一不可决定的“大梵”，只能返映为不可决定的什么，不能现为一多方底宇宙。或者，设若这是返映着的中介物之不平等性，其性质如生波不定之水，造成“真实性”的破碎形影，那么，仍然会是破碎凌乱的“真理”的返映在那里出现，不会是事物的虚伪底名与相，在“真实性”中没有存在的渊源或基础的。必然有唯一“真实性”的一些多重底真理，在心思的宇宙之多重形相上返映出了，无论其怎样虚伪或不完全。然则很可能是，世界为一真实，只有心思对它的计执或画像，乃错误或不完善了。但这又暗许有一“知识”，外乎只是企图要知道的我们的心思知见和思想，有一真正认识，觉识“真实性”，也在其中觉识一真实宇宙之真理。

因为，倘若我们发现了唯有最高“真实性”与一愚昧底“心思”存在，则我们无有拣择，除了承认“无明”是“大梵”的一原始权能，且认“无明”或“摩耶”是万事万物之渊源。“摩耶”将是自我觉识底“大梵”之一永恒底权能以欺惑它自己，或欺惑好像是它自己的什么，为“摩耶”所造成的什么；“心思”则将是一个心灵的愚蒙底知觉性，只当作“摩耶”的一部分而存在的。“摩耶”会是“大梵”的权能，

能将名与色蒙被它自体，而“心思”则是它的权能，能接受它们，以它们为真实事物。或者，“摩耶”将是“大梵”创造虚幻的权能，而明知其为虚幻，“心思”则是它的接受虚幻的权能，而忘却其为虚幻。但是，“大梵”既在其自我觉识性中常是且真元是一，则此一机巧为不可能。倘若“大梵”能那样分解它自体，同时是知又不知，或一部分知又一部分不知，或甚至它能将它自体的一点什么加入“摩耶”，则“大梵”必然能起知觉性的一双重或多重底作用，一“真实性”的知觉性，另一虚幻的知觉性，或一为无明底知觉性，另一为超心知性。这二重性或多重性，初看似乎是在逻辑上不可能，可是存在的枢要事实便是在这假定上，是一精神底神秘，一超理性底矛盾。但是，一旦我们承认事物的原始为一超理性底神秘，我们同等而且更合承认这另一枢要底事实，即“太一”变为、或常是多，而“多”便是、或变为“太一”；这，初看去也是在辩证法上为不可能，一超理性底矛盾，可是这仍向我们表呈为存在的一永恒事实与律则。但是，但若那被承认了，则不复需要有一作虚幻底“摩耶”参加。或者，同等的，如我们已承认的，我们可以承认一“无限者”与“永恒者”的概念，以其知觉性的无限底权能，能显示其有体的深不可测、广不可量的“真理”，在多个方面和程序中，在无数表现底形相和运动中；这些方面，程序，形相，运动，皆可视为其无限底“真实性”之真实底表现，真实底后果；甚至“无心知”与“无明”，皆可在它们中间视为相反底方面，为一内转了的知觉性和一自我范限了的知识之权能，皆发到了前方，因为对“时间”中的某一运动为需要，于“真实性”的一内转和外发的运动为需要。倘若超理性者是在其基础上，则这整个概念不全然是一矛盾；这只要求我们于“无限者”的概念上作一点变换，一番扩大。

但真实世界不能知，没有一个这些可能性能受试验，倘若我们

专考虑“心思”，或只顾“心思”为了“无明”之权能。“心思”也有一为了真理之权能；它将它的思想内室，启对“明”、亦如启对“无明”，而且，倘若它的出发点是“无明”，倘若它的过道是经过错误的弯曲路线，然它的目标仍常是“明”，“知识”：在它内中有一寻求真理的冲动，有一权能，——虽属次等而且有限，——能发现真理和创造真理。纵使它能示给我们的，只是真理的形相，或代表，或抽象表现，然这些在其自有的形态上皆是真理返映与真理形成，而那些真实，以这些为其外相者，皆在其更具体底真理中，存在于我们的知觉性的某更深底深处，或在某更高水平的权能上。“物质”和“生命”，皆可能是诸多真实之形式，“心思”只触到其一不完全底相状；“精神”可能有秘密底和超凡底诸多真实，“心思”只是其一局部底和初等底接受者，抄写者，或传达者。然则只由试验其他超心思底和下心思底，一如知觉性的更高和更深底心思权能，我们乃能达到这整个真实。而究其极，一切依乎无上“知觉性”的真理，——或“超心知”的真理，——属于最高“真实性”的，及“心思”，“超心思”，“下心思”与“无心知”对它的关系。

一切皆改变了，时当我们穿透知觉性的低度与高等深处，而联合之于唯一遍在底“真实性”。倘若我们取起我们的和世界的有体的事实，我们发现存在常是一，——一个一体性统治甚至其究极底多性；但多性在事物的表面上亦是无可否认的。我们发现一体性遍处追随我们：甚至，时若我们进到表面之下，我们也发现没有长住底二元性；智识所造成的违反和对待，只存其为那原始“真理”的多方面；一性与多性，乃同一“真实性”的两极；那烦扰我们的知觉性的对偶性，皆是同此一有体之“真理”成对比的多真理。一切多性，皆自消归于此唯一“有体”，此唯一“有体”之“知觉性”，此唯一“有体”之“悦乐”之多重性。如是，在苦与乐的对待中，我们已见到

苦是唯一存在的悦乐之一相反底效果，出自接受者之弱，他未能同化那撼触他的力量，他没有那能量忍受那悦乐的撼触，否则在其中可感到的；它是"知觉性"对"阿难陀"的一颠倒底反应，本身不是"阿难陀"的一基本底反对者；这是为此显著底事实所表明，痛苦可化为快乐，快乐可化为痛苦，而二者皆销归一原始底"阿难陀"。同然，每一弱性的形式，真实是唯一神圣底"意志・力量"或唯一"宇宙能力"的一独特工事；那"力量"中之弱性，意义是它的权能，能退保，量度，关联它的作用于一独特方式中；无能或弱性，是"自我"之敛退其力量之全，或是"力量"之一不充足底反应，不是它的基本底对反。倘若这是如此，则可以是、且在事物的性质上应当是我们所称为"无明者"，非真是异于唯一神圣底"知识・意志"或"摩耶"的一权能；它是唯"一知觉性"的能量，同样是能约制，敛退，量度，关联它的"知识"的作用于一独特的方式中。然则"无明"与"明"，不会是两个不可调和的原则，一个创造世界存在，另一个不能容忍而毁灭它，而是两个并存底权能，双在于宇宙本身中，在其程序之作为中各自运行，但在其真元中为一，且能以自然底变易相互涉入。但在其基本关系上，"无明"不是一平等底同在者，它将是依赖"明"，为"明"之一范限或一反作用。

要知道，我们便应常常消解这愚昧底、顽固底智识之严格底计执，而自由地、柔顺地看存在的事实。其基本事实便是知觉性即是权能，我们实际见到这权能有三个活动方式。第一，我们见到有一知觉性在一切之后，拥有一切，在一切内中，永恒地，普遍地，绝对地觉识它自体，不论在一体性或多体性中，或同时在这二者中，或出乎二者以外，在其单纯底绝对里。这便是无上神圣自我知识之全满，也即是神圣大全知识之充盈。其次，在事物的对极，我们见到这知觉性坚住于本身中似是相对反者上，而一切中最极端底对

反，达其顶点于在我们看去似是对其自体之一全般无知，一有效能底，机动底，创造性底“无心知”，虽则我们知道这只是一表面现相，而神圣“知识”，以一种独尊底稳定性与准确性，工作于“无心知者”的施为之内。在这两对反者之间，且当作中介底一项，我们见到“知觉性”以一局部底，有限底自我觉识性而工作，这是同样肤表底，因为在其后，且以之而作为的，便是神圣底“大全知识”。在此，在其中间底格位上，它似乎是这两对反者间，无上“知觉性”与“无心知”间的一成立的妥协，但是，在我们的事实纪录的一更大底视景中，无宁可证明其为“知识”到表面的一不完全底显现。这妥协或不完善底显现，我们称之曰“无明”，从我们自己的观点看，因为无明是我们自己的特著办法，是心灵自我敛退全部自我知识。知觉性的权能的这三个姿态之渊源及其明确底关系，乃我们所当发现的，倘若可能。

设若我们发现了“无明”与“明”是两个独立底“知觉性”的权能，则可能我们得追寻两者的分别，直到“知觉性”的最高点，两者皆将止息于一“绝对者”中，即两者皆从之源出之处①。于是或可结论到唯独真实底知识，乃超心知底“绝对者”之真理，而且知觉性的真理，宇宙的真理，我们自己在宇宙中的真理，至佳是一局部形像，常负担了“无明”的一随从着的当体，“无明”之一环晕光，一跟着的影子。甚至或可能是，一绝对底“知识”，建立着真理，和谐，秩序，与一绝对底“无知”，承托一幻想，乖戾，错乱的活动，无情地支持其虚伪，错误，与痛苦之极致，一“摩尼教”的双重原则，有光明与

① 在诸《奥义书》中，“明”与“无明”，皆说为在无上“大觉”中为永恒底；但这可在此一义度中承认，即多性之知觉与“一性”之知觉，由于在无上自我觉识性中同存并在，遂成为此“显示”之基础；在那里它们是一永恒底自我知识的两方面。

黑暗，善与恶，相冲突，相参互，是在于宇宙存在的根本上。某些思想家的理念，谓有一绝对底善，但也有一绝对底恶，两者皆接近"绝对者"之一法，也许与此同符。但倘若我们发现"知识"与"蒙昧"，皆同一知觉性的光明与阴影，"蒙昧"之始乃"知识"之限，是这范限，乃启开了对局部底虚幻与错误的附属可能性之门，这可能性在"知识"有目的地投入物质底"无心知性"之后，乃充分成就，但那"知识"亦复随一出现着的"知觉性"而出现，出离"无心知性"，则我们乃可确然于这"无明"之充满，乃是以其自体之进化而变回为一有限底"明"，而且我们能感到有此担保，这范限本身会被除去，事物的充分真理变为显了，宇宙底"真理"自解脱出宇宙底"无明"。事实上，所进展着的事，是"无明"正寻求且准备转化它自体，以进步地照明它的黑暗，化为原已内藏于它内中之"明"；宇宙底真理，显示于其实际真元与形相中者，将以那转化而自启示为无上遍在底"真实性"之真元与形相。我们是从这存在的解释出发的，但加以证实，我们必得观察我们的表面知觉性的结构，及其与在其内中者，在其上者，在其下者之关系；因为如此，我们乃最能辨识"无明"之自性与范程。在那程序中，也会出现那以"无明"为界限与畸形者之自性与范程，"明"，——在其整体上精神有体的永久底自我知识与世界知识。

# 第八章　记忆，自我知觉性，与无明

在对我们的知觉性的二重性格的观测中，我们首先得察看“无明”，——因为“无明”试化为“明”，乃我们的正常境况。起初，必须考虑这于自我于事物的局部觉识的一些主要运动，这局部觉识，当作完全底自我知识，大全知识，与完全底“无心知”的一中介者，在我们中间活动；我们又得从那出发点，寻出其与在我们的表面下的那更大底“知觉性”之关系。有一派思想，大大着重记忆的作用：甚至有此一说：“记忆”便是人，——是记忆，乃组成我们的人格，凝固我们的心理体的基础；因为它联合我们的经验，将其系于同此一个人整体。这一理念，取其立场于我们在“时间”的持续中之存在，而以程序为启开原本“真理”之钥匙，纵使它不看全部存在为程序或为因果，在某种自我管制着的“能力”之发展中，为“羯磨”即“行业”。但程序只是一用；这是一习惯底采用，采用某些因果关系，这些关系在事物的无限可能性上，也可能另外怎样安排出的，而其产

生结果，也可能十分不同。事物的真实真理，不在其程序上，而是在其后，在那决定，影响，或统治着程序的什么上，不甚在于发生效果，而甚在生效果之“权能”或“意志”上，又不甚在于“权能”或“意志”上，而甚在于以“意志”为其机动底形式之“知觉性”中，以“权能”为其机动底价值之“有体”中。但记忆只是知觉性的一程序，一用处；它不能是有体的本质或我们的人格之全；它简单是知觉性的工事之一，正如辉射是“光明”的工事之一。是“自我”方是人：或者，倘若我们唯独看我们的正常表面生存，则“心思”是人，——因为人是一心思底有体。记忆只是“心思”的诸多权能与程序之一，“心思”如今是“知觉性力量”的主要作用，在我们与自己，世界，和“自然”的交接中。

虽然，当我们研究我们生存于其中的这“无明”的性质时，从记忆这现相开始也很好；因为这可能给我们启开我们的知觉底存在之某些重要方面的钥匙。我们见到心思以其记忆的官能或程序作两个用处，即自我之记忆，经验的记忆。第一，基本地，它使用记忆到我们的知觉底有体的事实上，将那关联到“时间”上。它说：“我现在是，我过去曾是，因此我将来也会是，在“时间”之永不固定底三分中，全是同此一我。”这么，它试在“时间”的名义中，对自己表出所感觉为一事实的说明，但不能知道知觉底有体的永恒性或证明其为真实。由记忆，“心思”只能知道它自体在过去，由直接底自我觉识，则只在现在的这一顷间，于是只是由此自我觉识的引伸，与从此自我觉识之推比，且由此记忆，这告诉我们有一时候觉识是继续存在的，然后心思乃能想念它自体在将来。过去和将来的程限它不能决定；它只能将过去带回到它的记忆的边际上，且根据他人的证明，以及它所观察到的周遭的人生事实，乃能推知知觉底有体，在它不复记忆到的时候已是了。它知道它曾经存在，在心思的

一幼年不推理的情况中，记忆对之已失去了联系的。是否在身体出生之前也尝存在呢，这有生死的心思不能决定，由于记忆的空白。至若将来，它一点也不知道；它之在下一时分仍然存在，它只能有一大致底确然，那一时分发生某事可证其为错误的，因为它所见到的，不外是一显著底或然性；更毋庸说它还能知道是否消灭乃知觉底有体之终。可是它有此一坚持底继续性的意识，这本身很容易伸展为一永恒性之信念。

这种信念，可能或者是一无尽底过去，已经忘记的，在心思中之返映，虽已忘记然仍保留其中一点无形底印象；或者是一自我知识之阴影，从我们的有体的更高或更深底一界，而来到心思中的，在那界中，我们却是真实觉识我们的永恒底自我存在的。或者，也可思议的，这可能是一种妄想。正如在我们的预见底知觉性中，我们不能感到或体验死这一会事，只能在继续了的存在之感觉中生活，终尽对我们是一智识底概念，我们能确有把握的，甚至生动地想象，但永不能实际体验，因为我们只在现在生活；可是死，终尽，或间断，至少是我们的真实底有体之姿态的，是一个事实，而在此生理之身中的将来继续存在，这意识或预见，出乎一点以外，我们现在无从规定之为我们的现在底知觉有体的心思印象的一妄想，一虚伪底引伸，或一错误底使用。同然，可思议的，这知觉底永恒性之印象或心思理念也一样。或者，这也可能是一虚伪底转移，向我们自己转来了一真实底永恒性之知见，这永恒性或为有心知，或为无心知，异乎我们自己的，如宇宙的永恒性，或超过宇宙的什么之永恒性。心思摄持了这永恒性之事实，可能错误地转移到我们自己的知觉底有体，而我们自己的知觉底有体，可能不过是那唯独真实底永恒者之一暂有底现相。

这些问题，我们的表面心思，由其自体是没有解决之法的；它只能在它们上面作无尽底揣测，达到一些多少合乎推理的意见。

信我们的永生只是一信心，信我们的生死只是一信心。唯物论者不能证明我们的知觉性与身体的死亡同尽；因为他诚可表明，至今还没有可信的证明，证明有什么在我们中间知觉地继续生存，但同等在事物的性质上没有、也不能有证明，证明我们的知觉底自我，不经过身体的散坏后犹在。身体消灭后，人的人格犹在，此后也许可以证明到使疑惑者无疑，但纵使如此，所建立者将只是一较大底延续，而不是知觉底有体的永恒性。

事实上，倘若我们看这永恒性的心思概念，我们见到这归结到有体的时分之一不断相续，在一永恒底“时间”里。因此，“时间”乃是永恒底，刹那相续的知觉底有体却不是。但是，另一方面看，心思证明中，没有什么表白永恒底“时间”实是存在，或“时间”本身是个旁底什么，除是知觉底有体的一个看法，看存在的某一未断底持续或永恒，也许可能是永恒，当作一不可分的长流，它在概念上以经验的相续性和同时性而计量着的，也唯独以此而那存在乃向之呈现。设若有一永恒底“存在”，而它是一知觉底有体，则它必超出了它所包含的“时间”，是无时间底，如我们所说；于是我们可以推测，它必定是《韦檀多》学的“永恒者”，用着“时间”当作一概念底透视法，以成“他”的自我显示之见。但这“永恒者”的无时间底自我知识，是超出了心思以外；这是一超心思底知识，对我们为超心知底，只能由止息或超越我们的知觉底心思之时间性底活动，由进入“玄默”，或经过“玄默”入乎永恒性的知觉中，乃可获得。

从这一切，唯一巨大事实出现了，即我们心思的真本性是“无明”；非是一绝对底无知，而是一有限制底有条件底有体之知识，有限制，是为其现在的实践，其过去的记忆，其将来的比知所限制，因此有条件，为一于其自体及其经验的时间性底与持续底观念所规定。倘若真实存在是一时间性底永恒，则心思没有真实有体之知

识：因为虽是它自体的过去，它也在遗忘的渺茫中失去了，除了记忆所持藏的一点点；它不占有它的将来，那是在无知的一大空白上，不给它得到；它只有它的现在的一点知识，这现在是刹那刹那变易的，在许多名，色，事会的相续中，它无能为力，在一宇宙底动能之前进或长流中，这太浩大了，它无从控制，也无从理解。另外一方面，倘若真实存在是一超时间的永恒，则心思更于此无知了；因为它只知道由一时分到一时分以段片底经验，经验到"时间"与"空间"中它的表面自我显示，所摄得的那么少许一点点。

然则，设若心思便是一切，或者，设若我们内中这显似底心思，便是我们的有体的自性之标指，则我们永不能是多于一在"时间"中浮过的无明，以一最短少和段片底方式去把捉一点知识。但是，设若在心思之外有一自我知识之权能，在其真元上是无时间性底，能观照时间，也许在过去、现在、未来联于一道的同时底顾视中，但无论怎样当作其自有的无时间底有体的一种情况，则我们有两个知觉性的权能了，知识与愚昧，即韦檀多学的"明"与"无明"。于是这两者，或则是不同且不相联接的权能，各别生成，作用亦异，各别自体存在于一永恒底二元中，或否则倘二者既有联系，必然会是知觉性之为"明"，则知其无时间底自我，见"时间"在其自体以内，而知觉性之为"无明"，则为同此一"明"之一局部底和肤表底作用，它却在"时间"中见其自体，隐蔽它自体于它自有的时间性底有体的概念中，且只能由移去此障蔽而回到永恒底自我知识。

因为，这会是不合理的，假定超心知底"明"是那么遥远，离隔，竟不能知道"时间"，"空间"，"因果性"，及其工作；因为那么会只是另外一"无明"，是绝对有体之盲昧，与时间性底有体之盲昧相应，当作一知觉底存在之正极和负极，而它不能知道它自体之全，或则只知道它自体而不知道它的工作，或则只知道它的工作而不知道它自体，——是

互相违拒的一矛盾底对称底均势。从古韦檀多学的更大观点看，我们不应当想念我们自己为一二元底有体，而为一知觉底存在有其知觉性的两方面：一方面是在我们的心思中为心知底或局部心知底，另一方面对心思为超心知底；一方面，是一知识安立于“时间”中，在它的条件下工作，为了这目的乃将它的自我知识安立于其后，另一方面，是无时间底，以善巧与知识完成它自加决定的自有的“时间”的条件；一个只以其于“时间”经验中的生长而知道它自体，另一个知道其无时间底自我，在“时间”经验中知觉地显示它自体。

我们现在体会到《奥义书》所说的意义了，当其说“大梵”双是“明”与“无明”，又说在两者中同时的“大梵”知识，乃臻至永生之路。“明”，乃是无时间、无空间、无条件底“自我”的知觉性之内在权能，这在其真元上自示为有体之一个统一体；是这知觉性唯独为真实底、完全底知识，因为它是一永恒底超上性，不但自我觉识，亦且在自体中保持，显示，源出，决定，知道宇宙的在时间上为永恒底持续。“无明”是“时间”的持续中的有体之知觉性，以寓居于顷间、遂在其知识上分化了，以寓居于空间的分化中，环境的关系中，自封于一体性之多方工事中，遂在其自我有体的概念上分化了。它被称为“无明”，因为它将一体性的知识遗留于后，而且，即由此一事实，乃不能真实或完全知道它自体或世界，或超上底或宇宙底真实性。既生活在“无明”以内，从一顷间到一顷间，从一原地到一原地，从一关系到一关系，知觉底心灵乃踉跄颠顿于一段片底知识之错误中①。这不是一种无心知，而是对真实性的一视见和经验，局部为真亦局部为伪，如一切知识之忽略真元，只见到现相的游离部

① “中处无明内，私智以想量，……如盲导盲者，颠顿劳彷徨。”——见拙译《蒙查羯奥义书》第一书下篇，第八颂。

分者，必然如是。另外一方面，自闭置于无相底一体性之知觉性中，昧然于显了底“大梵”，亦说为在其本身也是一盲昧底黑暗。如实，二者皆非精确是黑暗，只一个是集中了的“光明”之眩视，另一个是事物的幻觉底比例，见之于一散乱底，朦胧底，破碎底光明中者，半雾隐，半明见。神圣知觉性却不封闭于二者之任何一个中，却摄持此不变之“一”与变化之“多”于一永恒底关联一切、结合一切的自我知识中。

记忆，在分化着的知觉性中，是心思所用以自支的一拄杖，当其在“时间”的迅驶中，不能一刻暂止或休息，而屡经颠踬，无能为役地被迫前进。记忆，是一贫乏底代替者，代替自我之一整体、直接、坚住底知觉性，和事物的一整体底或球形底知见。心思只能有自我的直接知觉，在其现前有体的顷间；它只能有一点事物的半直接底知见，如其向它呈献的，在现前这时间的一顷间，在空间的当前这一原地里，且为诸识所摄持的。它以记忆，想象，思想，各种理念象征弥补它的不足。它的诸识，皆为工巧设备，以之它乃摄持事物的现相于现在这顷间和当前的空间中；记忆，想象，思想，皆是一些工巧，以之它更少直接地向自体表呈事物的现相，出乎现在顷间和当前空间以外的。唯一事物非工巧者，便是它在现在这顷间的直接自我知觉。因此经过那个，它乃能最容易摄取永恒底有体这事实，摄取真实性；其余一切，当它狭隘地考虑事物时，它不免要视之为不单是现相，亦且是，可能地，当作错误，愚昧，虚幻，因为它们对它不现为直接是真实了。幻有论者是这么看事物的；唯一事物他以为确是真实底，便是那永恒底自我，居于心思的直接现在底自我知觉性之后的。或不然，则像佛教徒一样，人甚至看那永恒底自我为一虚幻，一代表，一主观底形像，徒然是一想象，或有体的虚伪感觉和虚伪理念。心思，对它自体的观照，变成了一幻想底魔术

师，它的工作和它自身，皆同时是奇怪地存在又不存在，是一常住底真实却又是一飘忽底错误，它所计及或所不计及的，但无论怎样是决定要杀却，了却它自体和它的工作这两事，以使它能休息，休止于“永恒者”的无时间底寂定中，从有相的空虚表呈上退歇。

但是，在真际，我们所作的这些锐利底区辨，辨别内在者与外在者，现在底和过去底自我知觉，皆是心思的有限而不稳定底作用之机巧。在心思之后方，且用心思当作它自体的表面活动者，有一稳定底知觉性，其间没有必然底概念上的分别，分别它自体之在现在，与它自体之在过去与将来。可是它知道它在“时间”中的自体，在现在，过去与将来，但在同一时，以一无分别之见，概括“时间自我”的全部流动底经验，而在无时间底不动底自我之基础上保持它们。我们能觉识这知觉性，时当我们从心思及其活动后退，或这些皆已寂静了。但是我们最初见到的，是它的不动格位，而且，倘若我们只注念自我之不动性，我们可说它不单是无时间底，亦且是无作为的，没有理念，思想，想象，记忆，意志的动作，自足，自体凝定，因此空无宇宙间的一切活动。于是那对我们变到是唯独真实底，而其余皆是空虚底象征作用，在不存在的形式里，——或不与任何真实存在者相应的形式里，——因此皆是一梦。但是，这自我凝定，只是我们的知觉性的一行为，一结末境界，正如同自我散发于思想，与记忆，与意志中为然。真自我是永恒者，明明是能双有“时间”中之动性与承托着“时间”的不动性，——同在一时，否则二者不能同存并在；甚至也不能是一个存在，另一则创造出现似。这便是无上“心灵”，“自我”和“有体”，如《薄伽梵歌》所举的①，双举不动有体与动性有体为一切存在之主宰和自我。

① 无上神我，超上自我，超上大梵。——原注

至此，我们达到的是由研究心思和记忆，主要是关于心思底自我知觉性在“时间”中的初原现相。但是倘若我们研究之顾及自我经验一如知觉性，与他者经验一如自我经验，则我们发现我们达到同此结果，而内容更丰富了，且于“无明”之性质更加了解。现在，我们且表白我们所见到的，——一永恒底知觉有体，支持着心思的动性作用，在一安定底不动底自我知觉性上，无有于“时间”的作为，而且，当其具有一超于心思的知识，他拥有“时间”的全部运动，以心思的作为而寓居于那运动中。当表面上的心思整体，从一顷间进到另一顷间，不顾到他的真元自我，只顾到他与他的“时间”运动的经验之关系，在那运动中，将自己从将来隔离，在一好像是“无明”与无有的空白然是一未实现的充实中，摄住现在底有体的知识和经验，将其移置于过去，那又好像是一“无明”与无有的空白，部分是照明了，部分是被记忆储存了，保住了，他便戴上了一迅驶且不定底事物的相状，正在不稳定地摄取迅驶且不定底事物。但是在真际，我们当发现，他常是此同一“永恒者”，永在“他”的超心思底知识中为稳定而且自持的，而他所摄取者，也永远是稳定和永恒底；因为他在“时间”的持续中在心思上经验着的，便是他自己。

“时间”，是知觉底存在转换为经验与行为的价值之大银行：这表面上的心思有体，从过去（也从将来）提取存款，不断将其兑现而作现在之用；他计算且储存他所收集的利得于我们所称为过去者中，不知道过去怎样在我们中间永是当前的；他使用他所需要的那么多，当作知识和实践了的有体的钱币，又付出之，当作心思底，情命底和物理底行为之钱币，在现在的交易中，这在他看来是创造将来的新财富。“无明”是“有体”的自我知识之一运用，在那么一方式上，使之于“时间”经验为有价值，于“时间”活动为有效；凡我们所不知者，便是凡我们尚未提取，换成钱币，使用于我们的心思经

验中的，或已停止了兑现或使用的。在后方，一切皆已知，一切皆准备应用，一随“自我”的意志，在它与“时间”，“空间”，“因果性”的交易中。人几乎可说，我们的表面底有体，只是我们内中的更深沉底永恒“自我”投出它自体为“时间”中的冒险者，在无限可能性中之一赌博者和作投机事业者，将自体限制于顷间顷间的持续中，使自己可以有冒险的一切惊奇与悦乐，保住它的自我知识与整个自我有体在后，使它能再度赢回好像是它所输掉的，重新克服它全部自体，经过永世底热情与寻求与努力的苦与乐之交参。

# 第九章　记忆，私我，与自我经验

心思有体的直接自我知觉性，那由之它可觉识它自有的无名无相底存在于一分异化了的自我经验之长流以后，可觉识其永恒底心灵本质于那本质的心思形成以后，可觉识其私我之后的自我，——这，进到心思体的后面，入乎一永恒底现在之无时间性中；它是其中的那个，永是同样底，不受到过去，现在，未来的心思底分别之影响。它亦复不为空间或环境的区别所影响。因为，倘若心思有体寻常说它自体，说"我在身体中，我在这里，我在那里，我将在他处"，可是，时当其学到安置自己于这直接底自我知觉性中，它便很快见到这只是它的变易着的自我经验的语言，仅表白它的表面知觉性与环境和与外物之关系。既辨别了这些事，自体离此诸执，它便见到它所直接知觉的自我，不以这些外表之变易而变易，却常是同样底，不受到身体或心思体或这些在其中动作的原地的改变之影响。这在其真元中是无相，无缘，无有其他性格，除是纯

粹底知觉底存在，自足，且永远以纯粹有体而满足了，自体幸福。如是，我们乃觉识静定底“自我”，这永恒底“我是”，或毋宁说这不可变易的“是”，没有任何人格或“时间”的汇别。

但是这“自我”知觉性，如其为无时间底，便也能自由地视“时间”为返映于其中的一物，为一变易着的经验之因或主观底原地。于是它是永恒底“我是”，不变易的知觉性，知觉底经验之变易在它表面上发生于“时间”的程序中。表面知觉性常是增加或是弃去其经验，每一增加，它受到修改，每一弃去，它也受到修改，虽那更深沉底自我，支持且包含这变易的，仍其无所修改；外在或肤表底自我，则恒常发展着它的经验，以致它永不能绝对说自己，“我是与一顷间以前的我一样。”有些生活于这表面底“时间”自我中的人，没有习惯于内敛而转向不变易者，或不能寓居其中的，甚至不能离了这永是自体修改的心思经验而思想自己。在他们，那便是他们的自我，而且，倘若他们取离执的态度去观看它的事情，则他们很容易与佛教的虚无论者同意于其结论，说这自我事实上没有什么，无非是理念与经验与心思作为的一川流，是长燃的常在底火焰，却永不是同一火焰，且结论到没有真实自我这么一会事，只有一经验之长流，在其后便是“空无”。有知识的经验，但没有“知者”，有有体之经验，但没有“存在者”；简单只有某数量的原素，一长流的各部分，没有一真实底全体，这些原素和部分乃造成“知者”，“知识”，与“所知”之虚幻，“存在者”，“存在”，与“存在的经验”之虚幻。或者，他们也能结论到唯有“时间”为真实底存在，而他们自己皆是其所造物。一幻有底存在者，在一真实底或非真实底世界中，这结论在此种退转是必然底，正如相反对的结论，谓有真实底“存在”然世界为虚幻，对一位思想家也是必然底，那思想家自居于不变易自我上，观其余一切事物，皆为变易底非自我；他终于会视此后者为知

觉性的惑人的巧变的结果。

但是，且让我们稍一看这表面知觉性，不加理论，仅就其事实研究之。我们见到它最初为一纯粹主观底现相。有“时间”点的一恒常底迅速转移，一刻不能止住。有一恒常底变易，纵使没有“空间”环境的转换，有双在它自体的形式或身体为此知觉性所寓居者，及周围的事物的形式或身体，为其所较少直接地生活于其中者的变易。它同等为二者所影响，虽更生动地，因为直接地，为较小底寓居甚于为较大底寓居所影响，为它自有的身体甚于为世界的身体所影响，因为唯独在它自体以内的变易，它乃直接地知觉，而世界体中之变易，它只是间接地知觉，经过诸识、与大宇宙所加于小宇宙上的效果。身体和环境的这变易，不是那么深切地明显或那么明显地迅速，如“时间”之急疾底变移；可是也同等是真实底，从一顷间到一顷间，同等不能止住。但是我们见到心思有体之顾到这一切变移，只是当其在它自体的心思知觉性上发生势用，在它的心思经验和心思身体上产生变易和印象，因为只是经过心思，它方能觉识它的变易着的身体寓居，与它的变易着的世界经验。因此，如同“时间”点和“空间”原地之一转移或变易，正有在“时间”与“空间”中所经验到的环境之总和上的一恒常底修改着的变易，因此结果出心思底人格之一恒常底修改，即我们的肤表底或现似底自我之形式的。环境的这一切变易，在哲学语言上总称之曰因果性；因为在这宇宙运动的川流中，前一境界似乎是后一境界之因，或则此后一境界似是在前之人，物，或力量的作用之果：可是事实上我们所称为因者，很可能只是环境。如是，心思在它的直接自我知觉性之上，有一多多少少是非直接底变易底自我经验，它将其分作二分，一部分是它的人格的永是修改了的心思境界的主观经验，一部分是永远变迁着的环境之客观经验，这似乎是全般或部分为

因，却同时是它本身为那人格的工事所影响。但凡此经验基本上皆是主观底；因为即算是客观者和外在者，只是在主观底印象之形式下乃为心思所知。

于此，“记忆”所做的一份工作，大大增其重要性了。因为关于心思的直接自我知觉性，它能为心思所做的，便是提醒它是存在的，在过去与现在同是一样，它在我们的分别化了的或表面底自我经验中，变成了一重要权能，联络过去和现在底经验，过去和现在底人格，防止混乱与失序，保证在表面心思中长流之继续。虽然，即使在这里，我们也不应夸张记忆的功能，或以知觉性的那一部分的施为归到它，原是属于心思有体的权能方面的活动的。不唯独是记忆乃组成私我意识；记忆只是一中介者，介于识感心思与同列底智慧之间：它向智慧献出经验的过去记录，是心思在内中某处所保持的，但未能在表面上从顷间到顷间的奔驰中将其携带的。

稍作一点分析可使这明白。我们在心思体的一切功能中有四个原素，心思知觉性的对象，心思知觉性的作为，机缘，和主体。在自我观察着的内中有体之自我经验中，对象常时是知觉体的某种境界或运动或波浪，怒，忧，或其他情感，饥饿或其他情命底欲求，冲动，或内中底生命反应，或某形式的感觉，知见，或思想活动。作为，便是这运动或波浪的某种心思观察和概念底估值，或则是它的一心思底感觉，其观察与估值，可牵入或甚至消失于其间，——以致在这作为中，心思底人或则以一分辨着的知见分开这作为和对象，或则将其混淆，不可分辨。那便是说，他或者简单是变成了一个运动，比方说，忿怒知觉性的一运动，全然不从那活动退后，不观察或返省他自己，不制住这感觉或随附着的动作，或者，他可观察他所变成的，返照之，在他的心思中起了这见解或知见：“我是发怒了。”在前一场合，主体或心思底人，知觉底自我经验的作为，和心

思的实质底变成忿怒，即自我经验的对象，皆一齐卷入在运动中的知觉力量的一个波浪中；但在后一场合，有于其部份的某种迅速底分析，而自我经验的作为，一部分从其对象分离了。如是，以此局部底分离的作为，我们不仅是能在此变是，在此知觉力量本身的运动过程中，机动地经验到我们自己，亦且能退后，观察，知见我们自己，而且，倘若分离是够充分了，能管制我们的感觉和动作，到某程度管制我们的变是。

虽然，通常在这自我观察的作为中有一个缺点；因为诚然有部分底隔离，作为离开了对象，但心思底个人未与心思底作为离隔。心思个人与心思作为皆彼此相涵或卷在一起；而心思个人也未尝充分从感情底变是离隔或分开。我觉识我自己在我的知觉质素之变为忿怒了，且在思想知见上知此一变是：但一切思想知见也皆是一变是，而不是我自己，而且这，我还没有充分体验到；我认我与我的心思活动为一，或包涵于心思活动中，不自由，非隔别。除了我的变是与我对变是的知见，或除了在此知觉力量的海洋——即我的心思和生命的自性之本质——的波浪中我所擅有的活动底知觉性的诸多形式，我还没有直接觉识我自己。是时若我全般使此心思底个人从其自我经验的作为隔别，然后我变到完全觉识，第一，这孑然底私我，其后，在末了，觉识作见证的自我，或思惟着的心思底“个人”，这某物或某人，变为忿怒的，观察之，但在其有体上不为此忿怒或知见所限制或决定。反之，他是一恒常底因素，觉识着一无限相续之知觉运动和运动的知觉底经验，而且，觉识他的自体在那相续中；但他也能觉识其在那相续的后方，支持着它，包含着它，常是在有体之事实上与有体之力量上为同一，出乎他的知觉力量之变易着的形式和布置之外。这么，他便是那不变易地是的“自我”，同时又是在“时间”的相续中永恒地变是的“自我”。

明显的，不是真有两个自我，而只是一个知觉底有体，将其自体抛起于知觉力量的波浪中，以使它在自体的一系改变着的运动中经验到它自体，它却不以此而真实改变了，或增加或减少了，有如物质世界中的“能力”或“物质”之原本质素，不以原素之恒常变易着的结合而增加或减少，——虽则它对经验着的知觉性似乎是改变了，只若它长此仅生活于现相的知识中，而不回到原本底有体，本质，或“力量”的知识。时若它回到那较深底知识，它也不贬抑所观察的现相为非真实，但它见到一个不变易的有体，能力，或真本质，非现相底，在其自体不隶属于诸识；同时它见到那有体，能力，或本质的一变是，或真实现相。这变是我们称之曰现相，因为，如实，如事物于我们现在这样，它向知觉性显示它自体，是在识的知见与识的关系之条件下，而不是直接向知觉性本身，在其纯粹和无条件底怀抱一切、通彻全体的知识中，显示它自体。如是，于“自我”，——它是，不变易地，对我们的直接底自我知觉性；它变易地在各种变是中，向心思识感与心思经验显示它自体，——因此，如事物于我们现在这样，不是直接对着知觉性的纯粹而无条件底知识，而是在我们的心思体的条件下对向它。

是经验的这持续，是这事实，即经验着的知觉性之一间接作用或次等作用，作用于我们心思体的条件下，乃招来了“记忆”这机巧。因为心思体的一初始条件，便是以“时间”的单位而分化；得其经验或总持其经验为不可能，除非在这以“时间”单位而分化自体的条件下。在当下心思经验到一变是的波浪，一知觉底有体的运动中，没有记忆的作为或需要；“我变到忿怒了”，——这是感觉的一作为，不是记忆的；“我观察我是发怒了”，——这是知见的一作为，不是记忆的。只时当我开始以我的经验关联到“时间”的相续中，时若我将我的变是分为过去，现在，和将来，时若我说：“一顷间

前我发怒了”，或“我已发怒而且仍然发怒”，或“有一趟我曾发怒，而且，若是同样底事缘，我也仍然会发怒的。”诚然，记忆可当下直接来到此变是中，倘若知觉性的运动的机会，本身全是或局部是过去了的一事，——例如，倘若有一情感的回复，如忧愁或忿怒，由于过去底错误或痛苦的记忆，不由于现在当下底任何机缘，或否则起于一当前底机缘唤起了一过去底机缘的记忆。因为我们不能将我们的过去保持在知觉性的表面上，——虽则它常在后方，在内中，在潜意识中存在，甚至时常活动，——因此我们得恢复它，当作一失去了的什么，或已不复存在的什么，而我们之恢复它，是以思惟心的那反覆着和联系着的作用，我们所称为记忆者，——有如我们召起不在我们的有限底肤表底心思经验之实际范畴中的事物，是以我们的思惟心的作用，我们所称为想象者，那我们中间的一较大底权能，高上号召者，召集一切可实践或不可实践的可能性，到我们的无明的原地中的。

记忆，甚至在“时间”的持续中，也不是坚住底或继续底经验之真元，而且，也会全然是不必需底，倘若我们的知觉性是属于一无分底运动，倘若它不必从一顷间驰到另一顷间，于往者失去了直接把持，于来者全然无知或无得。一切“时间”中的变是之经验或本质，是一流动着的长川或大海，在其自体未尝分化，只在观察着的知觉性中，被“无明”的有限底运动所分别，这必须从一顷间跳到下一顷间，有如一蜻蜓在长流的波面上飞贴。同然，一切“空间”中的有体之本质，也是一流动着的大海，在其自体未尝分化，只在观察着的知觉性中有分别，因为我们的识感官能在其摄持上是有限，只能见到一部分，因此必然观察本质的诸多形式，好像它们是各别底事物在其自体，离此唯一本质而独立。诚然，在“空间”与“时间”有事物的一种安排布置，然没有空白或分化，除了对我们的无明则有

之，只是要度越“心思”的无明所造成的空白，且联合各分别了的部分，我们乃召来心思知觉性的各种机巧的助力，其中记忆只是一种机巧。

于是在我内中有此世界海洋之长流，而忿怒或忧愁或任何其他内中运动，能发生为此相续底长流中一长久继续底波浪。这相续不是为记忆的力量所组成，虽则记忆可助成这波浪的延长或回复，若任其自去，则它可能在此长川中消逝的；这波浪简单是生起而继续，当作我的有体的知觉力量的一运动，为其扰乱的原来自有的冲动力挟带前奔。记忆来了，延长这扰乱，以思惟心之回到发怒的机会，或以情感心之回到发怒的最初冲动，它以此扰乱之重复而辩正它自体：否则，这纷乱会自加耗尽，只若事会本身实际重现时乃再发生。波浪之自然重起，同一或相似底机会造成同样底扰乱，其为记忆之一结果，并不异于其独自发生，虽记忆可有助于增强它，使心思更服属它。在心思的较流动底能力和可变化底本质中，却有重复底机会与重复底结果和运动的同样底关系，如我们所见，在物质世界的能力和本质的较少变化底活动中，由同一因与果之重复所机械地表呈的。倘若我们愿意，我们可说，在“自然”的一切能力中，有一下知觉底记忆，不变地重复着能力与结果的同一关系；但这么说，我们便无限扩大这名词的涵义了。在真际，我们只能陈出在知觉力量的波浪之作为中的一重复律，它以之控制它自体的本质的这些运动的。记忆，正确地说，只是一种机巧，作见证的“心思”，以之帮助自己联合这些运动及其发生与重复发生，在“时间”的持续中，为了“时间”经验，为了一愈进愈加序列着的意志对它的增上运用，为了一愈进愈加序列着的理智之一恒常发展着的估值。它是一伟大底，一不可少的，但不是唯一底因素，在这程序中，以之我们从之出发的“无心知”，发展出充分底自我知觉性，

且以之心思有体之“无明”，发展出在其变是中的知觉底自体知识者。这发展是继续着，直到序列着的知识心思与意志心思，皆充分能占有而且运用自我经验的一切材料。至少这样是进化的程序，如我们所见到的，统治着“心思”的发展，从自体凝敛且似是无心思底能力而发展出，在此物质世界中。

私我意识，是心思底“无明”之另一机巧，以之心思有体，变到能觉识他自己，——不单是觉识对象，机缘，和他的活动的行为，亦更是那能经验到它们者。起初，好像是私我意识实为记忆所组成，好像是记忆这样告诉我们：“是同此一我，有些时以前发过怒的，又再是或现在仍然在发怒。”但是，如实，记忆由它自体的权能所能告诉我们的一切，便是：是在知觉底活动之此同一有限底原地中，同一现相已发生了。所发生的事，是有了心思现相的一番重复，心思本质中的变是的波浪的一番重复，心思意识对之当下觉识的；记忆来到了，将这些重复联合一处，使心思意识能体会到是同此心思本质取了同一动力底形式，也是同此心思意识经验着它。私我意识不是记忆之果，也不是记忆所建立的，而是已在，常在，当作供参考的一点，或当作一个什么，心思意识自体集中于其间，以使可有一位列的中心，不至于散漫到经验的范畴中各处；私我记忆增强了这集中，帮助保持着它，但不组成它。可能的，在低等动物中，私我意识，个体意识，若加以分析，不会进到多远，除了只是在“时间”的一些顷刻中，在识感上有一于相续性，和同一性，和与余者的分殊性的不精确底或较少精确底实践。但是，在人，这以外还加上了一同位并列的知识心思，这，托基于心思意识与记忆的联合作用上，达到一分明底私我理念，——当其也留存着其起初底恒常直觉知见，——这私我，识着，感着，记忆着，思惟着，而且是同一，不论其记忆或不记忆。这知觉底心思本质，它说，常是属于同此一知觉底

个人的，他能感觉，停止感觉，记忆，遗忘，肤表地知觉着，从肤表知觉性返沉入睡眠；他在记忆组成之前，之后，在童年与在老年，在睡境与醒境，在显似知觉与显似无知觉，皆是同此一人；是他，而不是旁人，作了他所忘记的那些事，亦如他所记得的那些事；在他的转变或他的人格的一切变化后，他坚持地是同一样底。人中的这一知识作用，这同位并列着的智慧，这自我知觉性与自我经验之形成，是高于动物的记忆私我和识感私我，因此，我们可以假定，是较近于真实底自我知识。倘若我们研究"自然"的隐蔽了的一如未障蔽的作为，则我们甚至可进而体会到一切私我意识，一切私我记忆，在其背后皆有，在事实上亦是，一秘密底同位并列着的权能或知识心思的一实用底设计，存在于宇宙底知觉力量中的，人中的理智便是它的显露底形式，我们的进化所达到的，——一个形式，在其作用的形态上和组成着的原则上，仍是有限而且不完善底。虽在"无心知"之物中，也有一下知觉底知识，一较大底内在底"理智"，将序列，便是说，某种理性，加到宇宙变化之最狂放底运动上。

记忆的重要性，在二重人格或人格的离析这已加明察的现相上变到明显了。同是此一人，有两个相续底或互换底心思境界，在每一境界中，记忆到且完善地位列着他只在那一心思境界中之为他者，或他之所为者，而不记到和序列他在另一心思界之为他者或他之所为，这可能联合于有组织的另一人格的理念，因为他在一个境界中想念他是此一人，而在另一境界中，又是甚不同底别一人，姓名，生活，和感情皆异。在此，好像记忆会是全部人格的本质了。但是，另外一方面，我们也应见到记忆的分离，虽无人格的分裂而亦发生，有如时当某人在受了催眠的境界中，也取起一串记忆和经验，他的醒时心思对之为陌生底，但他不因此而想他是另外一人，或者有如人忘记了他平生的过去事迹，或许甚至自己的名字也忘

记了，然仍不改变他的私我意识和人格。而且，也可能的，有一知觉性境界，其间虽无记忆的空白，可是由于一迅速底发展，整个有体感到它自体是改变了，在每个环境中如此，这人感觉是出生于一新人格中，以致倘不是有序列着的心思之佐助，他全然不会承认他的过去属于现在的他这个人，虽则他十分清楚记忆是在同此身体形式和同此心思本质的原地中，过去那些事经过了。心思意识是基础，记忆是一根线，自我经验着的心思将经验贯串在这线上；但是这由于心思的序列着的官能，集合起记忆所供的材料与其一切过去，现在，未来的联系，也将其系属于一个“我”上，在“时间”的一切顷间中为同一的，尽管有经验和人格的一切变易。

私我意识，只是一初基，一准备着的机巧，为了真自我知识在心思有体中之发展。从无心知发展到自我心知，从自我和事物的无知，发展到自我和事物的知识，在诸多形式中的“心思”，至此达到它是觉识其一切肤浅知觉着的变是，皆系属于一常是底“我”。那个“我”，它局部认为与知觉底变是同一，局部认为与此变是相异，且超上之，也许甚至是永恒和不变的。归到最后，以理智之助，理智是分辨着然后序列着的，它可将其自我经验唯独安置于变是上，恒常改变着的自我上，拒斥有什么异乎这个的理念，以之为心思的虚撰；然则没有有体，只有变是。或者，它可将其自我经验固定入其自有的永恒有体之知觉性中，而拒斥变是，纵使它被迫而觉识它，以之为心思和识感之虚撰，或一暂时底低等存在之浮虚。

但这是明显的，一自我知识之基于分别底私我意识者，是不完善底，而且，没有一知识唯独或原本建立其上或建立于其反动上的，能够稳定或担保有完全性。第一，这是我们的表面心思活动及其经验的一种知识，而且论到在其后的我们的变是之那其余一大部分，则这是一“无明”。第二，这只是有体与变是之知识，限于个

人自我及其经验者；对之则世界的其余一切皆非自我，是个什么，便是说，它不体认为它自体的一部分，而是某个外在底存在，呈与它的分别底知觉性者。这发生，因为它没有对这较大底存在与自然之直接知觉底知识，如个人于他自己的有体和变是则有的。在此，也是有一有限底知识，在一浩大底“无明”中肯定它自体。第三，有体与变是间的真实关系，非是在完善底自我知识的基础上作出的，却是为“无明”，为一局部底知识所作成。结果是，心思在其向究竟知识的追进中，试图在我们现在底经验和可能性的基础上，经过序列着且离析着的意志和理智，要达到一刻划底结论，割去存在的一边。一切所已经安立的，便是心思有体一方面能自己凝敛于直接底自我知觉性中，遂显然除外一切变是，另一方面能自己凝敛于变是中，遂显然除外一切安定底自我知觉性。心思的这两方面，分别如同敌对者，贬斥其所拒绝者为非真实，或否则只是知觉底心思之一游戏；在这个或那个，或则“神圣者”，“自我”，或世界，只是相对真实，只若长此心思坚执于创造它们，世界为“自我”的一场有效果底梦，或则上帝和“自我”皆是一心思底构造，或有效果底妄想。真正底关系没有把握到，因为存在的这两方面，对我们的智慧必常现为相乖违，未妥协，若长此只有一局部底知识。一完整底知识乃知觉底进化之目标；将知觉性整齐一截，剪去一边而留下一边，不能是自我和事物的全部真理。因为，倘若某个不动底“自我”便是一切，则不会有世界存在之可能；若动性底“自然”便是一切，则可能有宇宙底变是之一循环，然“心知者”出自“无心知者”的进化不会有精神底基础，而且我们的局部底“知觉性”或“无明”，坚执其企慕要超出它自体，达到它的有体的全部知觉底“真理”，与大全“有体”的整个知觉底知识，也不会有精神底基础。

我们的表面底存在只是一个表面，是在这里乃有“无明”的全

部统治；要知道，便要进到我们自己内中，以一内中知识而见。凡在表面上所表呈者，皆只是我们的秘密底更大底存在之一小小底损减了的代表。我们内中的不动自我，只是时若我们的外在底心思底和情命底活动皆已静止之后方能发现；因为它既深居于我们内中，只在表面上为自我存在的直觉意识所代表，乂为心思底，情命底，物理底私我意识所误代误表，它的真理必须在心思的静止中方可经验到。但是我们的表面有体的机动部分，同样也皆是在我们的秘密自性中的深处的一些更大底事物之损减了的表相。表面底记忆，本身便是一段片底无效果底作用，从一内中潜意识底记忆拔出细微末节，这潜意识底记忆，却接收而且记录我们的一切世界经验，接收而且记录甚至心思未尝观察到，了解到，或注意到的。我们的表面底想象，是一选集，从一更浩大，更有创造性，更有效果底潜意识底知觉性之造像权能选择。一个心思，具有无量广大且远过深微底知见，一生命能力，具有一更大底机动性，一微妙生理本质，具有更广大更深微底接受性，皆从它们自体建造我们的表面进化。一性灵元，是在这些玄秘底活动之后，乃我们的个人化的真正支持者；私我只是一外向底虚伪底代替者；因为是这秘密底心灵，乃支持且结集我们的自我经验和世界经验；心思底，情命底，身体底外在私我，乃“自然”的一肤浅底建筑。只是时若我们已双见我们的自我与我们的自性为一整体，在诸深处亦如在表面上，我们方能得到知识的一真正基础。

# 第十章　同一知与分别知

对我们的自我，我们的内中运动，我们外面的世界与其事物的表面认识，我们的有限而受拘束的心思看法，是这么组成的，使它在各不同底程度上，从知识的一四重品级中取得的。知的原始底和基本底方法，于事物的玄秘自我是本土底，便是同一知；第二，依起的，是直接接触知，在其根本上与一秘密底同一知相联，或从之出发，实际却与其渊源隔别，因此是雄强底，但在其认识上不完全。第三是与所观察的对象相隔别的知识，但仍有直接接触为其支柱，或甚至还有一局部底同一性。第四，便是一完全分别底知识，依靠着一间接接触的机构，是求得的知识，却仍是一前在底内中觉识与知识的一传译或表达，虽不自知觉。同一知，亲密直接接触知，分别直接接触知，间接接触之完全分别知，乃“自然”的四个认识方法。

第一个知的方法，在其最纯粹底形式上，只以我们直接觉识我

们的真元存在，在表面心思中指明：这是一知识空无其他内容，除了自我和有体这纯粹事实；我们的表面心思，在世界上没有任何事物有同样底这种觉识。但是某些同一性之觉识，诚然也进到我们的主观知觉性的运动和结构的知识中；因为我们能以某种同体为一之作用，将我们自己投入这些运动内。已经说明过，这如何能发生，在忿怒冲起的场合里，其时忿怒已吞没我们，以致我们的整个知觉性，化为一忿怒的浪潮了：其他热情，爱，忧，喜，也有同样底力量侵袭我们，占据我们：思想亦吸住而且占据我们，我们见不到思惟者了，我们变成了思想和思惟。但最寻常是有一双重运动；我们自己的一部分变成了思想或热情，另一部分或以某种粘系而伴附它，或紧随它，而由一亲密底直接接触知道它，只欠同体为一之作用，或于此运动中之全部自忘。

这同体为一的作用是可能的，这同时底分隔和局部底同一化也有可能，因为这些皆是我们的有体之变是，我们心思质料与心思能力之决定，我们的生命质料和生命能力之决定；但是，它们既只是我们的一小部分，我们不必定要同一化和被占据，——我们能自加离隔，使有体与此暂时底变是相分离，观察它，管制它，许可或阻止其现示；这样，以一种内中底离隔，一心思底或精神底隔别，局部或基本地我们能解放自己，从心思本性或情命本性的统治有体下解放出来，而取得见证者，知者，和统治者的地位。如是，我们对此主观运动有一双重知识：以同一性，则于其质料与其作用力量之一亲切知识，这比较我们以任何完全是分别底和客观底知识所得者更亲切，如我们于外物所得，于那些对我们全非自我之事物所得者；同时，有一隔离了的观察的知识，虽隔离了，然仍有一直接接触的权能，这使我们从“本性”能力的垄断下解放出来，且使我们能将此运动关联到我们自己的存在和世界存在的其余部分上。设若我

们没有这隔离，则我们失去我们的有体之自我和主宰着的知识，失之于变是的自然自我与运动与作为中，而且，虽我们亲切地知道这运动，我们却不充分地和主宰地知道它。事情不会是这样的，倘若我们在与运动之同体为一中，加入以我们与其余底我们的存在之同一性，——那便是说，倘若我们能整个地投入变是的波流中，又同时正在此境或此行为之专注中作为心思底见证者，观察者，管制者；但这，我们不能容易作，因为我们生活于一分化了的知觉性中，其间我们的情命部分，——我们的力量与欲望与热情与作为的生命本性，——倾于管制或吞并心思，而心思则当避免这隶属，而管制情命，但只能以保持使自体隔离，方可成功于这企图。因为，倘若它与之体认为一，则它自失了，为生命运动所卷持，急流而去。虽然，由隔别的一种得其平衡的二重同一性是可能的，虽不容易保持此平衡；有一思想的自我，它观察而且容许热情，为了经验的缘故，——或者，为某种生命压力所迫，不得不容许，——又有一生命的自我，任自己被卷入“本性”的运动中。然则在此，在我们的主观经验中，我们有知觉性的作为的一原地，其间三个认识运动可以聚合，某种以同一性的知识，一直接接触的知识，与依赖它们的，一分别底知识。

在思想中，思想者与思惟的隔离是更困难的。思想者是投入了且自失于思想中，或被其思想的波流挟持而去，体认与之为一；寻常不是正当他思想之时，或正在思惟的行为中，他能观察或检验他的思想，——他之作那个，应是在返顾中，且以记忆之助，或以一纠正着的判断而作一紧要关头上的间歇，然后再往前进；但仍然，思惟与心思的动作之知觉底指挥，也能局部地做到是同时，时当思想不专占其人，也能全般做到是同时，时当思想者得到退后的能为，退到心思自我中，在那里离心思底能力而独立。不复是凝定于

思想中，至多有思惟的程序的一空洞底感觉了，我们能以心思底视见而见到那程序，看出我们的思想在其发源与运动上，而且，部分由沉默底内视，部分由思想在思想上的一程序，我们能批判它们，估其价值。但不论是那种体认为一的作用，应当注意到我们内中运动的知识，原属二重性质，隔离与直接接触：因为即算我们使自己隔离时，这密切底接触是保持了的：我们的知识常是基于直接接触，基于一直接觉识性的认识上，其中还带了一些同一性的原素。较为隔离的态度，寻常是我们的理智的方法，在其观察和知道我们的内中运动上；较为密切底，便是我们的心思的动力部分的方法，它将自体联合于我们的感觉，情绪，和欲望上；但在这联合中，思惟心也能参预，作一分别底不相关联的观察，而管制心思的动力底自加联合着的部分，与情命底或生理底运动二者。我们的一切身体的可观察到的运动，也在这两种方式上为我们所知，所管制，即隔离底和密切底两方式；我们亲切地感觉到身体和它的作为是我们的一部分，但心思与它隔别，能于它的运动上作一离执着的管制。这便给与我们于我们的主观底有体和本性的正常知识，虽不完全而且仍是大抵肤浅，然仍是像其这样，以一相当底亲密性，当下性，和直接性。那却在我们于外在世界及其运动与对象的知识上是没有的：因为，在那里，所见到或所经验到的事物既非自我，不曾体验之为我们自己的一部分，则没有知觉性的全般直接接触为可能；则必须用识作工具，而这不给予我们以其当下亲切底知识，却给我们以其相状，作为知识的最初张本。

在外物的认识中，我们的知识则有一全般离隔底基础：它的整个机构和程序，皆属间接知见的性质。我们不与外物体认为一，甚至也不与他人体认为一，虽然他人皆是与我们的性质同样的生存者；我们不能入乎他们的存在，如同入乎我们自己的，我们不能知

道他们和他们的运动,如我们——虽不完全地——知道我们自己和我们的运动之直接,当下,亲切。不但没有体认为一的作用,而且直接接触也没有;我们的知觉性与他们的知觉性,我们的本质与他们的本质,我们的有体之自我与他们的自我有体间,没有直接相触。唯一似是底直接接触或我们所有于他们的直接证明,是经过诸识;见,闻,触,似乎启出于知识对象的某种直接亲密性,但如实这非如此,这不是一真实底直接性,不是一真实底亲密性,因为我们由诸识所得者,不是事物本身的内中底或亲切底直触,而是其一相,或我们内中的一神经使信或一震动,由之我们应学得知道它的。这些手段皆是那么无效能,那么贫乏而薄弱、以致倘若那便是全部机构呢,我们会只知道一点点,或全然不知,或只造成一大混乱之昏局。但于此有识心的一直觉参预了,它摄取此相或此震动的提示,而等同之于对象,有一情命底直觉参预了,经过识的接触所造成的另一种震动,而摄取对象的能力或权能的形相,又有一知见心思的直觉参预了,由此一切证见立刻作成此对象的一正确理念。凡于这么造成的形相之表达为短缺者,又以理智或全部了解着的智慧之参预而补足了。假若最初底组合底直觉是一直接接触之结果,或者,假若它综集了一全部直觉心思体为其知见之主者的作为,则无需乎理智干预,除了当作一未为诸识及其提示所传达的知识之发现者或组织者:相反的,它却是一直觉,工作于一形相,一识的凭据,一间接底证明上,非工作于知觉性与对象之直接接触上。但形相或震动既是一有缺陷底和总括底凭证,直觉本身又是有限,且由一幽暗底中介物传达,而在一盲昧底光明中进行,于是我们于对象之直觉底表达底构造的准确性,大可疑问,或至少会不像是完全了。人不得不发展他的理智,以弥补他的识的工具为用之不足,以救正他的物理心思的知见之可有差错,以救济其记录的

解释之贫乏。

因此，我们的世界知识，是一艰窘底结构，作自识的形相之不完善底凭证，作自知见心思，生命心思，和诸识心思的对它的直觉底移释，且由理智加以附带底补充，修改，增加附带底知识，合同序列。纵使如此，我们对我们生活其中的这世界的知识，仍是狭隘而不完善，我们对其意义之解释，仍是可疑：想象，推测，返观，公平底权衡与推理，比量，度量，实验，由“科学”作更进底一修改和扩大，修改和扩大识的证明，——凡此一切工具，皆必须召集到，以完葺此不完全者。有了这一切以后，那结果仍其为一半确定而半可疑底后得底间接知识聚，一聚积明著底形相和理念底表呈，抽象底思想计执，假定，理论，通则，但凡此也皆附有一聚积疑惑，与一永无了结的辩论和究诘。权能随知识来到了，但我们的知识之不完善，没有留给我们任何真实运用此权能的理念，甚至想念不到我们运用此知识与权能所当趋向且使有效果的目标。这情况又更恶化了，由于我们的自我知识之不完全，这，像其现在这样，是薄弱且不充分到可怜，只属于我们的外表，属于我们的似是底现相底自我和本性，而不属于我们的真实底自我和我们的存在之真谛。在运用者，自我知识与自我主宰皆缺乏了，在他的运用世界权能和世界知识，明智与正当意志皆没有。

明显的，我们的表面上的境界，诚然是一知识的境界，像其到现在这样，但这是一有范限底知识，为无明所封裹，所侵袭，而且，到很大底限度，以其范限之故，它本身便是一种无明，至佳，也只是明与无明之一交杂。它不能是另外怎样，因为我们对世界的觉识，生于一分别底和表面底观察，只有一间接底认识手段供其运用；我们于我们自己的知识，虽较直接，然变到现为愚蠢，以其拘限于我们的有体的外表，以其昧于我们的真实自我，我们的本性的真正渊

源，我们的行为的真实原动力量。很明显了，我们知道我们自己，只以一肤浅底知识，——我们的知觉性和思想的源泉，是一神秘；我们的心思，感情，感觉的真性，是一神秘；我们的有体之始因与我们的有体之终究，我们的人生及其活动的意义，皆是一神秘：这不会是如此的，倘若我们有一真实底自我知识和一真实底世界知识。

若使我们寻找这范限和阙陷的因由，我们发现最初这是因为我们皆集中于外表上；自我的深处，我们的全部本性的秘密，皆由我们的外表化的知觉性所造成的一堵墙壁将我们障隔了，——或者也是给它造成的，为了使它能从事它的心思，生命，和身体之私我中心底个体化的活动，不为我们的较大底存在之更深更广底真理所侵袭：穿透这堵墙壁我们能窥见我们的内在自我和真实，只是经过墙上的裂缝和隙眼，而也窥不见什么，只是一神秘底昏暗。同时，我们的知觉性，要保卫它的私我中心底个体化，不单是抗御其自有的更深底一性与无限性之自我，亦且要抵御宇宙底无限者；它在这里也筑起一堵隔墙，隔别那凡非环绕于它的私我中心的一切，除外它们，视为非自我。然它既当与此非自我一同生活，——因为它属于它，依赖它，是它内中的一寓居者，——它便应保持一些交通之道；它应当出此私我之墙和自我拘束于此身中之墙，往外旅行，以备办那些需要品，为此非自我所能供应的：它必须学到在某种方式上知道环绕它的一切，以便主宰它们，尽可能使之作为个人和集体底人生与私我的仆役。身体供给我们的知觉性以诸识之门，通过这些门，它能建立起必要底交通，与在世界上，在身外的非自我上作观察与施为的手段；心思使用这些手段，还发明另外一些以补充之，它便成功于建立一些构造，一些知识的体系，合上它的当前之用，或它的普通意志之用，意在利用或局部地主宰这巨大底陌生环境，或在其不能主宰之之处与之相周旋。但它赢得的知识

是客观底;这主要是事物表面上的知识,或刚是在表面下的事物的知识,是应用底,有限底,且不稳定。它对宇宙能力的侵袭之抵抗,同等是局部底,不稳定:虽然它布告“非经允许不得入内”,它却是微妙地且不可见地为世界所侵袭,为其非自我所封裹,为它所型范;它的思想,它的意志,它的情感能力和生命能力,皆为发自他人或发自宇宙“自性”的思想,意志,热情,情命冲击,以及种种力量的潮流和波浪所侵彻。它的防卫墙壁,成了一堵遮光的墙,阻隔它不使知道这一切交互作用;它只知道由诸识之门所传进的,或由心思知见,它不能确然的,或由它从所收集的识的纪录而推得或建立的;其余一切,对它皆是一无知之空白。

于是,是这自我囚禁的二重墙壁,这自我防卫于一外表私我的范围中,乃为我们的有限知识或无明的原因;倘若这自我囚禁便是我们的生存之全部性格呢,则无明将不可救治。但在事实上,这恒常底外在私我建造,乃“知觉性·力量”在事物中的一权宜机巧,使秘密底个人,内在底精神,能在物理自性中,建立一它自身的一当代表的或当工具的形成,在“无明”的自性中作一权宜底个人化,这便是在一出现自宇宙底“无心知”的世界中最初所能做的一切。我们的自我无明,与我们的世界无明,只能生长向整体底自我明与整体底世界明,与我们的有限自我及其半盲昧底知觉性之开启成正比例,开启对一更大底内中存在和知觉性,与一真正底自我有体,而且还觉识非自我亦是自我,——一方面是一组成我们的自性的“自性”,另一方面,是一个“存在”,即我们自己的自我有体的无边底继续。我们的有体应当打破它所建造的私我知觉性的墙壁,它应当延伸它自体,出乎它的身体以外,而寓居于宇宙之体中。代替或增加它的间接接触的知识,它应当达到一直接接触之知识,而进向同一性之知识。它的自我之狭碍底有限者,应当变成一无边底

有限者和一无限者。

但这两个运动的第一个，即觉醒到内中诸多真实，自许为首要底必需，因为是由这内向底自我发现，第二个运动——宇宙底自我发现——乃能变到全然可能：我们必须进入我们的内中有体，学到生活于其中，且由之而生活；外在底心思和生命和身体，在我们只应当变成一前房。凡外表我们之为我们者，诚然是为在内中者，幽暗者，在内中深处隐处者所决定；是从那里面发出了秘密底原始机动，自有效果底形成；我们的灵感，我们的直觉，我们的生命动机，我们的心思的偏好，我们的意志的选择，皆是从那里发动的，——只倘若它们未曾为宇宙底冲击的潮涌不息，同等隐秘底，所形成或所影响；但我们对这些出现着的权能和这些势力的利用，也是被我们的最外表底本性所影响，所大部分决定，而且，极受其限制。然则是这内中底原动着的自我知识，副之以外在为工具的自我之正确知见，以及此二者在我们的建造上所任之工事，乃我们所应当发现的。

在表面上，我们于自己只知道那么多，如在那里所表呈的，而且，甚至这个也只知道一部分：因为我们见到我们的整个表面有体在一普遍底朦胧中，为精密底点或数字所标记或段分：即使是我们以一心思底返照所发现的，也只是诸段分的一总数；我们的个人呈表之全部数字和意义，皆脱出我们的注意。但是还有一颠倒着的作为，甚至使这有限底自我知识也幽暗化而且变形了；我们的自我观念，常是被我们的外在生命自我，这情命体，的恒常冲击和干扰所破坏，我们的这情命有体时常要使思惟心作它的工具和仆从：因为它不顾及自我知识，只顾到自我肯定，欲望，私我。因此它恒常在心思上施为，要给它建造一似是底私我之心思构架，可作这些用处的；我们的心思，被劝诱向我们自己和旁人，呈出我们自己的一

局部是虚撰底代表着的形像，这便支持我们的自我肯定，辩护我们的欲望和作为，养育我们的私我。这情命底干预，诚然也不是常在自我辩正和自我拥护一方面；有时它转向自我贬损，和一种病态底和夸张底自我批评：但这亦是一私我构架，一相反底或消极底私我主义，情命私我之一姿态或平衡。因为在这情命私我中，常常有一江湖骗子和诈装傻子的混合，作态者与演剧者为一；它恒常取起一脚色，以自己和旁人为观者将其演出。这么，一组织了的自我无明，又加了一组织了的自我欺骗；只是由深入内中，在其源头上看这些事物，我们乃能出脱这些黑暗与纠缠。

因为，一较大底心思体有在于我们内中，还有一较大底情命体，甚至还有一较大底内中微妙生理体，异乎我们的表面身体知觉性者，于是，由进入这或变成这，由体认我们自己即是这，我们能观察我们的思想与感觉的渊源，我们的行为的源流和动机，施为着的能力，所以建成我们的表面人格者。因为，我们发现且能知道内中有体，在我们中间秘密思惟和知见者，情命有体，经过我们在秘密感觉和在生命上发生作用者，微妙生理体，经过我们的身体及其器官在秘密接收和反应事物的接触者。我们的外表思想，感觉，情感，是一自内的冲动与自外的激荡之错综和混乱；我们的理智，我们的组织着的智慧，只能加之以一不完善底秩序：但在这里，在内中，我们发现我们的心思底，我们的情命底，我们的身体底能力势用之分别源流，而且能在一自我视见之清朗底光明中，见到各个的纯粹底施为，分明底能力，组成着的原素，及其交参作用。我们发现，我们的表面知觉性的冲突和斗争，大抵皆由于我们心思底，情命底，和生理底诸部分之相反对而彼此未调和者的矛盾底或相互违反底倾向，而且这些又由于我们的有体的许多不同底内中可能性之不和谐，或甚至是我们内中每个水平上不同底各个人格之不

和谐，皆在我们的表面本性的夹杂底气分与相异底倾向之后者。但当其在表面时，它们的作用是混杂底，纷乱，且相冲突，然在这里，在我们的深处，可以见到它们，且在它们分别底和独立底本性和作用上施工，而且，由我们中间的心思体，生命和身体的领导者①，——或者，更好，由中央底性灵元——加以一和谐化，是不甚困难的，只若我们在这事上的有正当底心灵底和心思底意志：因为，倘若是以情命私我的动机我们入此潜意识体，则可结果出严重底危险和不幸，或至少是一夸张了的私我，自我肯定，和欲望，是扩大了的和更强盛底无明，不是一扩大了的和更强盛底明。进者，在此内中或潜意识底有体上，我们发现直接分辨自内而起者和自外来到我们者，自他人或自宇宙"自性"来者的手段，于是可能行使一管制，一选择，一权能，作有意底接受，弃拒，或拣选，一明朗底自我建设与和谐化的权能，为我们所未具有的，或只能在我们的组合底表面人格中甚不完善地施展的，却是我们的内中底"个人"的优先权。因为，由于这进到诸深处，则内中有体，不复是十分障蔽了，不被勉强在其外表为工具的知觉性上发施一段片底势用，乃能更光辉地表呈它自体，在我们的物理世界中的人生里。

在其真元上，内中有体的知识，有那些同样底原素，如外表心思的表面知识所有的，但在它们中间有其分别，即一是半盲昧，另一是知觉性的和视见的更大底清明，由于较直接和较强能底工具作用，且由于知识原素的较好底安排。由同一性的知识，在表面上是我们的自我存在之一迷茫底内在底识感，和我们与我们的内中运动之体认为一，在此能深化且扩大其自体，从那不分明底真元底知见和有限底感觉，扩大到一清明底和直接底内向觉识，觉识内中

① 见《蒙查羯奥义书》二，二，七。

整个全体：我们可进到保有我们全部知觉底心思体与生命体，而达到亲切与全部心思能力和情命能力的运动之直接底穿透着和包裹着的接触；我们分明地且切近地遇到、而且即是——但更自由地，更有了解地，——我们的自我之一切变是，“个人”（补鲁洒）的全部自我表现，在我们的本性的现在底水平上。但随此知识之亲切，也有，或可能有“个人”对本性的作为之一离执底观察，且经过知识的这二重格位，有一全般管制与了解的大底可能。可能以一完全不执着的态度，见到表面有体的全部运动，但亦是以知觉性中的一直接眼光见到，以此而外表知觉性的自我之错误和自我幻觉，皆可摒除了；有一较敏锐底心思视见，一更明确底我们的主观底变是的心思感觉，一种视见，同时知道，命令，而且管制全部本性。倘若我们内中的性灵底和心思底部分皆强，则情命体来受主制和指挥，可到那么一种程度，在表面心思体几乎是不可能的；甚至身体和身体诸能力，也可能为内中底心思和意志所取，化为一更柔顺底工具，为心灵或性灵有体所使用。另外一方面，若心思底和性灵底诸部分皆弱，而情命体顽强，则进到内中情命体，权能是增加了，但分辨与离执底视见不足；而知识，即使是在力量上在程限上增加了，也仍其浑浊而使人迷误；聪明底自我管制，可能让位与一广大底无训练底冲动力，或一受了严格训练但被误导的私我作为。因为潜意识者，仍是一“明·无明”的运动；其中有一较大底知识，但也可能有一较大底因为是更肯定自我的愚昧。这是因为，虽在此一增加了的自我知识为正常，然不同时是一整体知识：以直接接触的一觉识，即潜意识者的主要权能，为了那仍然不足；因为这可能是与“明”的更大底变是和权能之接触，也可能是与“无明”的更大底变是和权能的接触。

但是潜意识体，也有与世界的一更大底直接接触；它不是像表

面"心思"一样,限于翻译识之相与识之震动,以思心底和情命底直觉和理智补充了。诚然,在潜意识底本性中,有一内中底识,见,闻,触,嗅,尝之微妙识;但凡此皆不限于属物理环境的事物之形相创作,——它们能呈献与知觉性以视,听,触底及其他事物之形相与震动,出乎物理诸识的有限范围以外的,或属于其他存在界域或境宇的。这内中之识,能创造或呈献形相,情景,声音,皆非实际而为象征底,或皆代表着形成的可能性的,种种提示,思想,理念,意旨,属其他有体的,亦复代表着宇宙"自然"中的权能或潜能的表相形式;没有什么它不能像出,或见到,或化为识感上的形成的。如实,是潜意识而非外在心思,乃具有传心,天眼,第二见,与其他超正常底官能之通力,其在表面知觉性中发生,乃由于那墙壁上的开处或罅隙,那墙壁是外表人格的无见识底个人化之劳工所建成,介在它自体与我们有体的内中境域之间。虽然,应当注明的,是由于这复杂错综,潜在意识的作用,可能是纷乱底,误人底,尤其是倘若外表心思加以翻译,无知于其施为的秘密,对其表象构造的原则,和象征底形相语言皆为陌生者:需要直觉,干练,辨识之一更伟大底内中权能,乃能正当地判断和解释出它的意相和经验。仍然是这一事实,它们奇巨地增大我们的可能底知识范围,推广那狭隘底界限,我们的为诸识所束的外在物理知觉性,被圈禁且拘囚于其中的。

但更重要的,是潜意识的权能,能进到知觉性与他个知觉性或与对象的直接接触,不用其他工具而作为,只用内在于它的本质中的一真元意识,用一直接底心思视见,一对事物的直接感觉,甚至用一近密底涵盖和亲切底透入,而以所涵盖者或所透入者的内容转回,用一在心思自体的本质上的一种直接通知或压力,不经过外表底征相或形状,——诸多思想,感觉,力量之一启明着的通知,或

一自我交通着的并合。是由这些手段，内中有体乃成就一直切底，亲密底，正确底，自发底知识，知道人，物，世界"自然"的玄秘底在我们不可把捉的种种能力，包围着我们的，且打击着我们的人格，体气，心思力量，和情命力量的。在我们的表面心思体上，我们有时觉识一种知觉性，能感到或知道他人的思想和内中反应，或者觉识一些事，物，没有任何可见底识之参预，或否则行使一些权能，于我们的寻常能量为超凡底；但这些能量皆是偶有，混朴，朦胧。我们的隐藏了的潜意识自我，保有这些能量乃是固然，而且，时若其出现，乃是由于其权能或施为发到了表面。潜意识体的这些现出的施为，或其一部分，现代皆零零星星加以研究了，统称之曰心灵现相，——虽寻常它们与"心灵"(psyche)无关，与我们最内中底元体没有关系，却只是牵涉到我们的潜意识体的内中心思，内中情命，微妙生理底诸部分；但其结果皆不能是究竟，或充分广博，因为它们是以一些研究方法，实验，证明标准寻求的，而那些方法等，却正属于表面心思及以间接接触的知识系统。在这些条件下，只能那么加以研讨，如其能在那个心思中显示，对之它们皆是例外底，不正常底或超正常底，因此在其发生上也比较稀罕，困难，不完全。唯独是倘若我们能打开那墙壁，介乎外在心思与内中知觉性之间的，——对内中知觉性这些现相皆为正常，——或者，倘若我们能自由进到内里，或寓居其中，然后这一知识领域方真正能得到解释，附丽于我们的全部知觉性，而包括在我们本性的醒觉底力量之活动范围中。

在我们的表面心思中，我们没有直接手段，知道甚至他人，与我们是一类的，有相似底心思性，在生命上在体格上皆是同一模型铸造的。我们能得到人的心思和人的身体的一普通知识，而施之于他们，辅之以我们所熟悉的人的内中运动之许多常见的和习惯

的外表征象；这些总括底判断，更可补之以我们于个人性格和习惯的经验，以我们于他人的了解和判断所有的什么自我知识之本能底运用，以从语言和行为的推比，以观察的内视与同情的内视，如是而凑成。但结果常是不完全，而且很寻常是误人的：我们的推度通常只是错误底构架，我们的对外在征相的解释，是一误会了的猜测工事，我们的普通知识或自我知识之运用，常是被个人差异的闪烁底因素阻滞了，我们的内视本身，是不定，亦不可靠。因此人类彼此像异类而生活，至佳只是以一极偏颇底同情与相互底经验而相联系；我们知道的不够，不像我们知道自己一样知道，——而那本身也是微末底，——即算是最接近我们的人。但是，在潜意识底内中知觉性中，可能直接觉识我们周围的思想和情感，感到它们的激荡，见到它们的运动；通他人之思心与情心，变到不那么困难了，不是那么不定底探险。在一切相聚或共同生活的人们，有一恒常底心思底，情命底，和微妙生理体底交互作用在进行，这是他们自己也不觉识的，除非其激荡与交互渗透触到他们，作为语言，行动，外表接触之可识底结果，但大部分这种交互作用，是微妙而不可见在发生；因为它间接地进行，触到潜在底诸部分，然后经过它们达到外在本体。但是，时若我们觉知这些潜在底部分，便可随同知觉这一切交互作用，与主观底交感和互相混合，其结果是，我们更不必须不自主地受它们的激荡，得它们的效果，却能接受或拒绝，保卫我们自己或孤立。同时，我们加于他人的行为，不必须是仍其愚昧，不自主，或常是无意地有损伤了；可能是一知觉底帮助，一光明底互易，一有结果底调整，进而达到一内中底了解或结合；而不必须像现在一样，是一分别底联合，只有一有限底亲近或团结，为甚多不了解所拘束，而且时常为一团误解，彼此的误会所负累或危迫。

同等重要的，则将是我们对周遭世界的非个人力量之处理的变换。这些，我们只能以它们的结果而知，以我们所能摄取到的一点点它们显现底作用和后果而知。在它们中间，大抵是物理底世界力量，我们有其一点知识，但是我们恒常生活在一未见底心思力量和生命力量的漩涡中，我们毫无所知的，甚至还不觉到它们存在。对这一切未见底运动和作为，潜在底内中知觉性可以启开我们的觉识，因为它对之有一知识，是以直接接触，内中视见，性灵的敏感而得；但现在，它只能启明我们的迟钝底肤表性和外向性，用未加解释的警告，预示，吸引和违拒，理念，暗示，阴晦底直觉，它所能不完善地通到表面的那么一点点。内中有体不单是直接且具体地接触这些宇宙力量之当前底动机和运动，亦且到相当程度能预知或前见它们进一步的作为；在我们潜意识诸部分，有一更大底权能，能通过时间的阻碍，意识到或感觉到将来的事物，远距离的事物的震动，甚至能见入未来。是真的，这正属于潜意识体的知识是不完全底，因为它是知识与愚昧的一混合，能有错误知见，一如能有真正知见，由于它不以同一性知却以直接接触知工作，而这还是一间隔知识，虽则在间隔中仍较为我们的外表本性所使令的任何事物为更亲切。但这内中心思与内中情命本性的混合能量，能为更大底愚昧，亦能为更大底知识，是可以治好的，由更进到后面深入性灵元，那支持我们的个人生命和身体者。诚然，有一心灵人格，这元体的代表，已在我们内中长成了，它发皇一美妙底性灵原素在我们的自然有体上：但这较美妙底因素，在我们的正常组织上还不占优势，只有一有限底作用。我们的心灵，不是我们的思想和行为的公开底向导和主宰；它必依赖心思，情命，身体的工具以作自我表现，而且恒常被我们的心思和生命力量压伏：然一旦它能成功与它自体的较大底玄秘真实性保持恒常底交通，——而这只是

时若我们深深进入我们的潜在底诸部分方能实现，——则它不复依赖了，它能变到雄强，能统治，具备了对事物的真理之一内向底精神知见，和一自动自发底见识，能辨分那真理与“无明”和“无心知”之虚伪，辨别显示中之神圣者和非神圣者，因此它能作我们本性的其余部分的光明底领袖。诚然是时若这发生了，然后能有趋向整体转化和整体知识之转机。

凡此，皆是潜意识底认识之机动功能和应用价值；但我们现在的探讨所关注的，便是从它的作用方式上学到这较深较大底认识之精确性格，及其如何与真知识相缘。它的主要性格，是知觉性与其对象，或知觉性与另一知觉性之直接接触而得的一知识；但终究，我们发现这权能，是一秘密底同一性知之结果，是翻为事物的一分别性底觉识之翻译。因为，像在属于我们的正常知觉性和表面认识的间接接触中，是生命物与其外间的存在之相遇或磨擦，乃燃起了知觉底知识之火花，同样的，在此是某种接触，乃发动了一先在底秘密知识，将其发皇到表面。因为在主体与客体，知觉性是一，在存在与存在的接触中，这同一性启明、或在自我中觉醒、那在其外的另一自我的眠伏着的知识。但如这先在底知识上到表面心思中，当作一求得了的知识，它起于潜意识中，则当作一见到的，从内中获得的事物，仿佛是记起的，或者，时若其全般是直觉底，则对内中觉识性是自明底；或者它是从所接触的对象取纳的，但有一当下底回应，如对某一亲切可认识的事物。在表面知觉性中，知识自表呈为从外间见到的一真理，由对象投给我们的，或者，当作其触到识上的一回应，其客观底实际性之一知见底重出。我们的表面心思，不得不给它自体以它的知识之这一表述，因为介于它自体与外间世界间之墙壁，已为诸识之门所穿透，它能通过这些门而摄得外在对象的表面，虽不摄得其内中所有，但在它自体与它自有的内

中有体之间，没有这些作好了的门：而它既不能见到它的更深底自我内中之所有，或观察到知识自内而出的程序，它便没有选择，只有接受它确实见到的，外在底对象，认为它的知识之因。如是，我们于事物的一切心思底知识，自体向我们表呈为客观底，一自外而按加于我们的真理；我们的知识，是一返映或反应底构造，在我们中间重出一什么的形像，一图画，或一方案，不在我们自己的有体的内中的。事实上，这是对接触的一隐藏了的更深底回应，一自内而起的回应，乃从那里投出对象的一内中知识，对象本身是我们的更大底自我之部分；但是由于两重障隔，在我们内中自我与我们外表的无明自我间之一障隔，和那表面自我与所接触的对象间之另一障隔，则只是内中知识之一不完善底形像或代表，乃在表面上形成了。

这发脉分支，我们的知识的这隐秘方法，对我们现今底心思为幽暗而不明白底，会变到明白了，时若潜意识底内中有体，打破它的个性的疆界，挟着我们的表面心思，而进到宇宙知觉性中。潜意识与宇宙知觉性相分隔，是由较微妙底韬箭的界别，即我们的有体的多层封套，其心思韬，情命韬，微妙生理韬，正如表面自性与宇宙“自性”相分隔，是以这粗重生理韬，即身体：但其周围的垣墙，比较透明，诚然不甚是一垣墙，只是一藩篱而已。潜意识此外还有一知觉性的形成，自体投射出这些韬箭以外，形成其自体的一环绕着的周心知底部分，经过这个，它乃接受世界的接触，能在其进来以前觉到它们，处理它们。潜意识能够无限地扩大这周心知底封套，愈加增大地扩充它自体的这放射，投映到它周围的宇宙存在中。它可达到某一点，在那一点上它能完全打破这障隔，与宇宙有体结合，体认为一，感到自体是宇宙化了，与一切存在为一。在这自由于进到宇宙自我与宇宙自性中，有个人的一大解放；它戴上了一宇

宙知觉性，变成了宇宙底个人。其第一结果，时若这完成了，便是宇宙精神的实践，一个自我寓居宇宙间，而且，这结合甚至可能导至个人意识的消失，私我并入了世界有体。另一普通结果，便是全般启对宇宙底“能力”，以致觉到它在以心思与生命与身体发生作用，于是个人行为的意识止息了。但较寻常是结果没有这么广大；有对宇宙有体与自性之一直接觉识，有心思对宇宙底“心思”及其能力的一较大底开启，对宇宙底“生命”及其能力，对宇宙底“物质”及其能力的一较大底开启。某种个人与宇宙为一体的意识，世界涵容于个人的知觉性中，一如个人亲切包涵于世界知觉性中之知见，皆能在此开启中变为时有或恒常了；与众生万物为一体的感觉，是其自然底后果。于是宇宙“本体”之存在乃变到是确然，是真实，不复是一理念底知解了。

但是，事物的宇宙知觉性，是建立在同一性知识上；因为宇宙底“精神”知道它自体是一切的“自我”，知道一切是它自体，一切是在它自体中，知道一切自性是它的自性的部分。它是与一切它所包含者为一，以那同一性，且以包含着的接近性而知道之；因为在同时有一同一性，又有一超越，而且，由同体为一的观点看，有一一性与完全底知识，又从超越的观点看，于每一物和一切物，有一包含与一贯彻，有一笼括着的认识，有一贯彻着的意识和视见。因为宇宙“精神”，内寓于每个与一切中，却又多于一切；所以在其自我观念中与世界观念中，有一分别底权能，能阻止宇宙知觉性不被囚禁于其所居之对象和有体中；它居于它们中间，当作一漫遍一切的精神和权能；任何个体化发生，于人于物是正当的，但于宇宙“有体”不是限定的。它变为每一事物，而不终止其自体的包含一切的更大底存在。然则在此是一大底宇宙同一性，包含诸多较小底同一性；因为无论什么分别底认识，存在于或进入宇宙知觉性中，必

立于这双重同一性上而不与之相违。倘若怎样需要一后退，和一分别加上接触的知识，则仍是在同一性中之接触，和同一性中之分别；因为所包含的对象，便是能包含它的自我之部分。唯独时若一更急剧底分别性干预，则同一性自加隐蔽了，投出一较少底直接或间接底知识，不觉识其渊源的；然常常是同一性之海，向表面上投起一直接或一间接知识之波浪或喷沫。

这是在知觉性的一方面：在另外作用方面，宇宙诸多能力方面，是见到它们皆以集团，波浪，潮流而运动，恒常组成又重新组成有体和对象，运动与事会，进入其中，经过其中，形成自体于其中，自其中跃出而投到其他有体和对象上。每一自然底个体，便是这些宇宙力量之一容器，和它们的传播之一发电机；在那里心思和情命底诸能力，成一恒常底川流从一个传到另一个，而这些也流为宇宙底波浪和潮流，不下于物理"自然"之种种力量。凡此一切作用，皆从我们的表面心思之直接感觉与知识前隐障了，但内中有体是知道且感到这个的，虽只经过一直接接触；时若有体进到宇宙知觉性中了，它更加广大地，概括地，亲切地觉识各种宇宙力量的这活动。但虽则知识于是更较为完全，然这知识的能力机动仍只能是局部底；由于与宇宙自我的一基本底或静定底结合虽是可能，然与宇宙"自然"的一活动底动力底结合必是不完全。在心思和生命的水平上，纵使舍却一分别底自我存在的意识，这些机动能为，在其真本性质上必然是经过个体化的一选择；作用是属于宇宙"能力"的，但其在活底发电机上的个人形成，仍是其工作方法。因为个人性的发电机之真本用处，便是选择，集中，表呈所选择出的能力，而投出之于已形成且循轨道的川流：若是全部能力奔放，便会是这发电机更下去没有用了，可以弃去，或停止开动；不复是个人的心思，生命，和身体的活动了，代之者，只会有一个别底而非个人底中心

或涧道，种种宇宙力量经过它流通，无阻碍亦无选择。这事也能发生的，但这将暗许要有一高等精神化，远超过正常底心思水平。在宇宙底同一性知识之静定底摄持上，宇宙化了的潜意识，可能感到自体与宇宙底自我和一切他人的秘密自我为一：但那知识的动力化，不会进到很远，远过翻译这同一性的意识为一更大底权能和密切性于知觉性与一切直接相接触，为一更大底，更密切底，更雄强底，更有效能底激荡，即知觉性的力量打击到事物和他人上，亦为一能量，能作更有效底涵纳和侵透，能成一动力化了的亲切底视见和感觉，以及认识与作为的其他权能，固有于此较大底自性的。

因此，在潜意识，纵使它扩大到宇宙知觉性，我们得到一较大底知识，但不是完全底和原本底知识。更进，要看到同一性知识在其纯净状态上是什么，又在什么方式上且到什么限度它源出，接纳，或运用其他知识权能，则我们应当出乎内中心思，生命，和微妙生理体以外，进到潜意识的另外两端，研究下心知者，接触或入乎超心知者。但在下心知体中，一切皆是盲昧，一阴暗底普遍性，如在集团知觉性中所见到的，一阴暗底个人性，对我们为非正常底，形成不良，和本能底：在这端，在下心知体中，一黑暗底同一性知识，如我们在“无心知性”中所见到的，乃其基本，但它不启露它自体和它的秘密。超上底超心知底境域，皆基于自由而且光明底精神知觉性，是在那一端，我们乃能追寻出知识的原本权能，见到这分明两汇——同一知与分别知——的原始和差异。

在至上无时间底“存在”中，如我们以精神经验的观照而知道的，存在与知觉性为一。我们习惯于认知觉性与心思和识感的某些活动为一，而且，倘若这些皆不见或止息了，我们便说起那有体的境界为不知觉。但知觉性能存在于没有其明显活动之处，没有征象表露它之处，甚至在它已从对象退转而凝定于纯粹存在中，或

沦入似是非有的相状内。它在有体中是内向底，自体存在，不以宁静，无作用，屏蔽或覆障，惰性底凝定或内转而灭没；它在有体中是在那里的，即使它的境界似乎是无梦底睡眠，或盲然底定境，或觉识性之消歇或空阙。在至上无时间底格位中，知觉性与有体为一而不动之处，它也不是一别底真实，只简单且纯粹是自我觉识性之内在于存在中者。没有知识的需要，也没有知识的任何活动。“有体”对其自体是自明底，它无需看其自体以知其自体，或学到它之是它。但倘若这于纯粹底存在明明是真呢，则于原始底“大全存在”亦复是真；因为正如精神底“自我存在”是内中觉识它的自我，它亦如是内中觉识凡所有在它的有体中者：这不是以一知的作为，表呈于一自我省视，一自我观察的，而是以此同一内在底觉识性；正由于这事实，一切皆是它自体，所以内在地是大全知觉着一切。如是，“精神”，“有体”知觉其无时间底自我存在，在同样方式上，——内向地，绝对地，全般地，不需要一省视或一知的作为，因为它是一切，——它亦觉识“时间存在”，以及在“时间”中的一切。这便是真元底同一性觉识；若施之于宇宙底存在，那意义将是“精神”于宇宙的一真元底，自明底，自动底知觉性，因为它是一切物，而凡物皆在它的有体中。

但是精神底觉识性有另一格位，对我们现似为从纯粹自我知觉性的这境界和权能之一发展，或许甚至是一初步分离，但事实上于它是正常而且亲切。因为同一性之觉识，常是一切“精神”的自我知识之真本质料，但在它自体中，接纳一附属底，同时底由涵括由内居之觉识，而不变更或修改它自有的永恒自性。“有体”，“自我存在者”，见一切存在于它的独一存在中；包含它们全体，而且知道它们是它的有体之有体，是它的知觉性之知觉性，它的权能之权能，它的福乐之福乐；同时，必需地，它是它们中间的“自我”，而且，

以它的漫遍内居着的自我性，知道它们内中的一切；但仍然，凡这一切觉识，是自明地，内在地，自动地存在，无需知识的任何作为，省视，或施为；因为在此知识不是一行为，而是一境界，为纯粹，永久，内在。在一切知识的基本上，有此一属同一性的和由同一性的知觉性，这知道、或简单便是、一切皆其自体。翻译到我们的知觉性的方式中，这变成了在《奥义书》中这么表出的三重知识："他见到一切存在于'自我'中者"，"他见到'自我'于一切存在中者"，"他在其内中'自我'已变是一切存在者"，——涵括，内居，同一：但在基本知觉性中，这见，乃一精神底自我识见，乃即有体的自我光明之一见，不是一分别底顾视，或对自我的一省视，化那自我为对象。但在这基本底自我经验中，知觉性的一顾视能显示一必然是自体包含了的精神的权能，虽是内在地可能，这却不是无上知觉性的凝敛底内向底自体光明与自我证明之第一活动原素。这顾视属于、或带来了无上精神知觉性的另一格位，其中如我们所知的知识起始；有一知觉性的境界，在其中与之密接的，有知的一作为："精神"顾视它自体，变为知者与所知者，在某方式上是主体又是客体，——或毋宁是主体客体为一，它自体的自我知识的。但这顾视，这知识，仍是内向底，仍是自明底，是同一性的一作为；没有我们所经验为分别底知识之发端。

但时若主体稍从它自体后退而作为客体，则精神知识的，同一性知识的某些第三种权能，有其初端了。有一精神底亲切视见，一精神底漫遍底进入和贯彻，其中人见到一切皆是自己，感到一切皆是自己，接触一切如同接触自己。对客体与一切其所包含者或成其为客体者，有一精神底知见的权能，见知之于一笼括着和漫遍着的同一性中，同一性自体组成这知见。有一精神底概念，即思想的原始本质，不是发现未知者的那种思想，却是从自己启出自内已知

者，而安置之于自我空间，在一引伸了的自我觉识性的有体中，当作概念底自我知识之一对象。有一精神底情感，一精神底意识，有一性与一性，有体与有体，知觉性与知觉性，有体的悦乐与有体的悦乐之交参融合。有一在同一性中之亲切底分别性之欢喜，爱与爱相结于一至上的一体中的关系之欢喜，有永恒底一性之诸多权能，真理，有体之一悦乐，“无相者”的诸相之悦乐；有体中的一切变是的活动，皆在“精神”的知觉性之这些权能上建立其自我表现。但在其精神渊源上，凡此诸权能皆是真元底，不是工具底，不是组织成，或计划成或创造成的。它们皆是精神底“同一者”的光明底自我觉识底本质，在自体上和在自体中化为活泼了，精神作为见视，精神震动作为感觉，精神自体光明作为知见与概念。事实上，一切皆是由同一性之知识，自赋有权能，自动于其一全觉识之多方多式底自我性中。“精神”的无限底自我经验，动移于单纯同一性与多方同一性之间，一亲切地分殊化了的一性之悦乐，与一凝敛了的自我欣喜。

一分别底知识起了，时若分殊化的意识，克胜了同一性的意识；自我仍然认识它与对象之同一，但将亲切底分别性推到极致了。起初，没有我与非我的意识，只有我与他个我的意识。某种同一性的和由同一性的知识仍在，但这倾于起初被凌驾，其次被汩没，其次为那经过互易和接触的知识所代替，以致它现为一次等觉识性，仿佛它不复是因而是果，是分离了的自我之相互接触，仍然漫遍和涵盖着的感触，互相侵贯的亲切性之果。末了，同一性不现了，消失于障隔之后，于是有此一有体与彼一有体，此一知觉性与彼一知觉性之活动下层的一同一性仍在，但不被经验到；其位置是为一直接摄持和透入着的接触，交混，互易而取代了。是由此交互作用，一多多少少是亲切底知识，相互觉识，或于对象的觉识，仍然

可能。没有自己遇到自己的感觉了，但有一相互性；还没有全般分别性，完全底他性，与无明。这是一损减了的知觉性，但它保留了一点原始知识之权能，为分化、为其本初底和真元底完全性之丧失而截短了，以分化而活动，作出亲切性但非一性。将对象包含于知觉性中的权能，一笼括涵盖着的觉识和知识的权能，仍然有在；但这是包括一现在是外化了的存在了，要以一臻至于或恢复了的知识，以知觉性之注定于对象上，以一集中，以摄取之为存在的部分，然后成为我们的自我之一原素。贯彻的权能犹在，但它没有自然底漫遍性，不引到同一性：它尽它所可能收集的，取起这么获得的，将知识的对象的内容，输送与知识的主者。仍然能有知觉性与知觉性之一直接底贯通着的接触，造成一生动底和亲切底知识，但这是限于接触之点或程度。仍然有一直接底意识，知觉性见视，知觉性感觉，能见到而且感到对象内中何有，亦如其外间和表面。在有体与有体，知觉性与知觉性间，仍然有相互之贯通和交易，种种思想的，感情的，能力的波浪，可能是同情与结合之一运动，也可能是反对和斗争的一运动。可能有一统一的企图，由占有他个有体或他个知觉性，或接受为他个所占有；或者，能有向结合的一推进，由彼此涵容，漫遍，互相保有。凡此一切作用和交互作用，直接接触的知者是觉识的，而且是在这基础上，他乃安排他与他的周遭世界之关系。这，便是知觉性与其对象的由直接接触的知识之由来，对我们内中有体为正常底，但对我们的外表自性则为陌生，或知道的不完善。

这初始分别底无明，显然仍是明的一活动，但这是一有限底分别底明或知识；已分离的有体，工作在基托着的一体性之真实上，只达到这潜藏了的一性之不完善底结局或效果。同一性之全般底内在底觉识，与由同一性之知识，皆属于存在之上半球：这由直接

接触的知识，乃最高底超物理底知觉性之心思诸界的主要性格，我们的表面有体，对此诸界是以无明的一墙垣围住了；在一减少了且更分离底形式上，它是心思的较少超物理诸界的一性能；它是、或者能是凡一切超物理者的一原素。它是我们的潜意识底自我之主要工具，其中枢底觉识方法；因为潜意识底自我或内中有体，乃是从这些高等界的一投射，以与下心知相遇，而且，它承袭了它的原本诸界的知觉性的性格，与此诸界它是以亲属关系密切相联相接的。在我们的外表有体中，我们皆是“无心知”之子；我们的内中有体，使我们成为心思，生命，精神的高等高处的承袭者：我们愈加对内中开启，进向内里，生活向内里，自内中接受，则我们愈离开了对我们的无心知底本原之隶属，而进向一切今兹对我们的无明为超心知者，

无明，以有体与有体之全部分离而变到完全了：知觉性与知觉性之直接接触，乃全被隐障或重重幂覆，纵使它仍然在我们的潜意识诸部分里进行，正如，虽完全隐藏了，不直接活动，仍有那在下层的秘密底同一性与一性。在外表上，有完全底隔离，自我和非自我的分划；有此需要，要与非自我相周旋，但没有直接底办法知道它或主宰它。于是“自然”造出了间接办法，识的身体诸器官之相接，通过神经川流传通外在底震撼，心思的反应及其位列，当作生理诸识根的活动之佐助或补充，——凡此，皆间接知识的方法；因为知觉性不得不依靠这些工具，不能在对象上直接施为。在这些上添加了一理智，智慧，和直觉，摄取这么间接传来的感应，将一切整理，而利用它们的纪录，取得此非自我的知识和主宰和占有，或局部与之合一，尽可能那么多，如原本底分化对此隔别了的有体所允许的。这些办法显然皆是不够的，也时常缺少效能，于是心思之活动的这间接基础，以根本底不确定而苦累知识；但这初始底短阙，

是固有于我们的物质存在的真本自性的，亦固有于从“无心知”出现的尚未度脱的一切存在的真自性。

“无心知”，是至上超心知的一反面底复出：它有同样底有体之绝对性与自动底作用，但在一浩大底内转了的定境里；它是有体自失于自体内，投入了其自体的无限性之深谷。应当有一光明底凝敛于自我存在中，它没有，却有一黑暗底内转入乎其中，如《黎俱韦陀》所云：黑暗隐障于黑暗里（tama āsīt tamasā gūḍham），这使它看像是“非存在”；应当有一光明底内在底自我觉识，它没有，却有一知觉性投入了自忘的深渊，内在于有体中，却未觉醒于有体中。可是这内入了的知觉性，仍是一隐藏了的同一性知识；在它内中具有对存在的一切真理之觉识，隐藏于其黑暗底无极里的，而且，时若其作为而且创造，——但起初它当作“能力”而作为，而不是当作“知觉性”，——每一事物皆以一内在底知识之精确与完善而安排了。在一切物质底事物中，寓居着一暗默而内转了的“真实理念”，一实质底自生效能的直觉，一无眼底精确知见，一自发底智慧作发它的未表白和未思惟的概念，眼光的一盲昧而见的准确性，一暗默而无失底、蒙上了无感性之外衣的、被压抑的感觉之准确性，生果于一切应当生出效果者。“无心知者”的凡此一切境界与作用，很明显是与纯粹“超心知”的同样底境界和作用，但移译入自体黑暗的诸项中了，代替了原始底自体光明的诸项。内在于物质形式中，这些权能皆非其形式所占有，可是仍在其暗默底下心知中工作。

在这知识上，我们能更清楚了解知觉性出现的各阶段，从其内转作用，出现到其外发现相上，对这，我们也试作过一些普通概念了。物质底存在，只有一物理底而非心思底个性，但在其中有一潜意识底“当体”，在无知觉底事物中那一个“知觉者”，那决定着其中内寓的诸多能力的活动者。倘若，如已经肯定了的，一个物质底对

象，接收而且保存它的周遭的事物的接触的印象，且有种种能力从它放射出，以致一玄秘和识能觉识它的过去，能使我们知觉这些放射出的势力，则充满这形体但还没有启明它的、内在底、未经组织的“觉识性”，必然是这接收性和这些能量的原因。我们从外表见到的，是物质对象，如植物和矿物，有其权能，性质，和内在底势力，但因既无交通的官能或手段，则只是由被引到与人或物相接触，或由生物知觉地将其利用，然后它们的势力乃能变到显活，——这么一种利用，是不止一种人文科学的实用方面。但仍然，这些权能和势力，皆“有体”的属性，不是单纯不决定底本质的，它们皆是“精神”的能力，因“能力”而出现自其自体凝定底“无心知”。一内在底、凝敛了的、知觉底能力的这最初底粗朴底机械作用，在初原底生命形式中，发为下心思底生命震动，这些震动暗许有一内涵底感觉；有一种要滋长，阳光，空气，生存空间的寻求，一暗中摸索，这仍是内里底，限于不动底有体以内，不能构成其本能，不能交通，不能外发其自体。一不动性，未经组织，不能建立活底关系，它忍受而且吸收接触，非意愿地施放，但不能意愿地按加以接触。无心知仍占优势，仍以其秘密内涵底同一性知识而作出一切事物，它还没有发展出一知觉底知识之表面接触的办法。这更进的发展始于公开知觉底生命：我们在其中见到的，是被囚禁的知觉性，奋斗以达表面：是在这奋斗的驱迫中，分殊底生命体，不论起初是怎样盲昧地、且在狭隘底范围中，奋欲进到与其外间的其余世界有体之知觉底关系中。是由接触的数量只见增加，它乃能接受和反应，而且，由接触的数量只见增加，它乃能从自体施放或按加，以满足它的需要和冲动，于是而生活底物质体乃发展出它的知觉性，从无心知或下心知，生长出一有限底分别底知识。

于是，我们见到一切内在于原始自体存在的精神底“觉识性”

中之权能，缓缓地发出且显示于这生长着的分别知觉性里；这些权能皆是被压抑了的活动，但对于秘密底和内入了的同一性知识是本属底，它们现在皆以次渐渐出现于一种形式中，这形式是奇离地损减了且是尝试底。起初，出现了一粗朴底或隐障了的识，这发展为精密底感觉，辅之以一情命底本能或潜藏底直觉；其次，一生命心思的知见显现了，在其背后便有对事物的一幽深底知觉性之见与感；情感震动而出，寻求与他者互易；最后升到表面的，有概念，思想，理智，了别和通彻事物对象，结集它的知识记录。但凡此皆不完全，仍负累而受损于分隔底无明，与初始底暗蔽着的无心知；一切皆依赖乎外在工具，未尝禀受权能自作自为：知觉性不能直接在知觉性上发生作用；心思知觉性有对事物的一种建设性底涵盖与贯通，但非一真实底具有；没有由同一性的知识。仅是时若潜意识能在前方底心思与识上强加它的一些秘密活动，纯粹底，未尝翻译为心思底智慧之寻常形式者，然后那些深沉方法的基本作用，方自升起到表面；但此类显现仍为例外，它们在我们已得的和学来的知识的正常性上，加上了一种不正常者和超正常者的气味。唯有启开我们的内中本体或进到其中，然后一直接底亲切底觉识，乃能加到外间底间接底觉识上。唯独以觉悟到我们最内中的心灵或超心知底自我，乃能有精神知识的开端，以同一性为其基础，为其组成之权能，为其内中底本质。

# 第十一章　无明的界际

现在可能在大纲上来检讨这“无明”了，即此分别知努力趋向同一知，组成我们的人类心思体，而且，在一较幽暗底形式上，组成一切进化到我们的水平以下的知觉性的。我们见到在我们内中，这便是有体与力量的波浪之持续，自外压来，和自内兴起，遂成了知觉性的质料，且在“时间”与“空间”中，构成了对自我和事物的一心思底认识，和一心思化了的识感。“时间”，自向我们表呈为动力运动的一川流，“空间”，则为给这不完善而发展着的觉识性的经验之一内容的客观原地。以当下底觉识，在“时间”中流动着的心思有体，永远生活于现在；他以记忆保持他于自我和事物的某部分经验，不使其完全从他流到过去了；以思想与意志与行为，以心思能力，生命能力，身体能力，他运用其一部分，为了他现在是为他的什么，和此后还将变是的什么；在他中间的有体的力量，使他成为今之是他者，致用于他在将来的变是之延续，发展，和增大。凡此未

尝稳定保住的自我表现之材料、与事物的经验，这在“时间”的持续中所聚积的局部知识，乃由知见，记忆，智慧，和意志，替他序列好，以备一常新且常复的变是之用，也为了他的心思底，情命底，和身体的作为之需，帮助他生长到他将是者，表现出他已是者。凡此知觉性的经验与能力之发舒的现在这总和，是为了与他的有体之相缘而序列了，环着一私我意识而一致结集了，这便构成自我经验的反应习惯，对“自然”的接触反应，在知觉底有体之一坚住底有限范围中。是这私我意识，乃供给一联贯性的初基，给这否则可为浮动着的印象的一团或一串：凡一切如是意识到的，在理解中皆转到心思知觉性的一相应底人为底中心，私我理念。这私我意识在生命质料中，和这私我理念在心思中，保持了一造成的私我象征，即分别底私我，它代尽真实隐藏了的自我，精神，或真正有体的职责。结果是，这表面底心思个人性常是私我中心底；甚至它的泛爱，也是其私我之扩大：私我便是使轮子依于轴心的贯针，发明了使我们的本性之动转不致散漫。环着私我的中央化之需要继续存在，直到用不着这机巧或办法了，因为真正底自我，精神有体已经出现，它同时是轮盘又是动作，与使一切相合的，是圆心亦是圆周。

但每当我们研究我们自己时，我们发现我们这么序列且知觉地用于人生的自我经验，是虽属我们的清醒底个人知觉性也只是一小部分。我们只把持很有限底一部分对自我和事物的心思底知见和识感，上升到我们的表面知觉性中的，在此继续着的现在：而这些又被记忆从过去的遗忘底鸿沟中挽救了一稀少部分：而记忆的储藏，我们的智慧又只取用一小部分，用于序列了的知识，我们的意志又利用更少底一部分于作为。一狭隘底选择，一大量底抛弃或保留，原料的浪费和资源之不用；有用底支出与可用底平衡，则为一微小底和无秩序底少量，这么一吝啬底浪费制度，似乎是

"自然"在我们的知觉底变是上所用的方法,甚至有如其在物质世界中也那样。但这也只是现相上如此,因为这也会是完全不真实底叙述,若说凡不是这么保存下和利用了的一切皆是毁灭了,化成了零,无效用而消逝了,于是空无。其一大部分,静静地为"自然"本身所用,以形成我们,且实现那够大聚量底我们的生长和变是和作为,皆我们的知觉底记忆,意志,与智慧所不负责任的。她又运用更大底一部分作为储蓄,她从之提取,取之使用,而我们自己却已究极遗忘我们所用的材料的来历和渊源,我们发现自己在使用材料,而有一种欺骗底创造意识;因为我们想象我们在创造我们的工作的这新材料,而实则正只在结合那我们所遗忘而"自然"在我们内中却记得者的结果。设若我们承认再世转生是她的工事的一部分,则我们当体验到凡一切经验皆有其用。因为一切经验在这延长了的建造上皆有价值,没有什么是弃拒了的,除非其用已尽,成了将来的负累。从我们知觉底表面上如今所出现者而判断是误人的:因为时若我们加以研究和了解,我们见到只有她在我们中间的作用和生长的一点点是知觉底;其主要部分则是下知觉地进行,如在她的其余物质生命中为然。我们不仅是我们于我们自己所知者,亦且是一巨大底多为我们所未知者;我们的一时底人格,只是我们的存在之大海洋上的一泡沫。

对我们的醒时知觉性的一肤浅底观察,表示我们于我们的个人有体和变是,一大部分是无知;它对我们是"无心知者",正如植物,金属物,土地,诸原素的生命一样。但是,倘若我们将我们的知识恢拓,将心理学的实验和观察推出其正常范围以外,我们发现这假定底"无心知者"或这下心知者,其境域在我们的全部存在中多么浩大,——下心知者,如其似是,如我们这样称呼它,因为它是一隐藏了的知觉性,——而我们的醒时的自我觉识所涵盖的我们的

有体的一部分，又多么渺小而且段片。我们达到这知识，即我们的清醒底心思和私我，皆只是一外加，自外按加到一汩没了的潜意识底自我上，——因为那自我对我们现似如是，——或者，更精确说，加到一内中有体上，有远过浩大底经验能量者；我们的心思与私我，皆像一庙堂之穹隆和圆顶，突出于波涛之上，而建筑的大部分，皆没于水面之下。

这隐藏了的自我和知觉性，是我们的真实底或全部有体，而这外在者，是一部分和一表相，一选出底形成，为表面之用的。我们只知见到少数量底事物之接触，打击到我们的；内中有体，乃见到一切进到或撼触到我们和我们的环境的。我们只知见到我们的生命和有体的工事之一部分；而内中有体乃见到那么多，使我们几乎可以假定没有什么逃出了它的见界的。我们只记忆我们的知见的一小小选集，而且，甚至是这我们也将一大部分保存在一储藏室里，不能常时取出我们所需要的；而内中有体留下了凡它所收到的，随时在手边可用。我们只能以那么多底知见和记忆，形成有序列底了解与知识，如我们的受过训练的聪明和心思的能量，所能摄得其意义、所能欣赏其关系的：内中底聪明不需要训练，却存持了它的一切知见和记忆的精确形式和关系，而且，——虽这一立说，可被认为可疑，或难于全般认许，——能当下摄得其意义，时若它未先已具有。进者，它的知见，不像清醒心思寻常是那样，拘限于身体诸识的稀少底缀拾，却远远伸张到以外，而且，如许多种心灵感通的现相作明证的，它运用一微妙识，其范围异常广大，难于界定的。表面底意志或冲动与潜意识底迫促的关系，这被误说为无知觉底或下知觉底潜意识的，——这些关系还未经正当研究，除了一些关于非寻常底和无组织底显示的，和关于病人心思的某些病态底异常现相的；但是，倘若我们随逐我们的观察更深远，我们当

发现此内中有体的认识和意志或冲动力量，真正立在全部知觉底变是之后；知觉底变是只代表那一部分秘密底努力和成就，成功地升起到我们的生活的表面上的。知道我们的内中有体，乃趋向一真实底自我知识之第一步。

若是我们从事于这自我发现，扩大我们的潜意识底自我之知识，想到它包含了我们的低等下心知底和高等超心知的两极，我们当发现如实是这个，乃供给我们的有体的全部材料，而且我们的知见，记忆，我们的意志与智慧的效用，皆只是从它的知见，记忆，意志与智慧的活动和关系的选择；我们的真本私我，只是它的自我知觉性和自我经验的一较小底肤表底构成。这仿佛是一汹涌底海洋，我们的知觉底变化由之兴起。但什么是它的边际呢？它引伸到多远？它的基本性质是什么呢？寻常，我们说起一下知觉底存在，在这名词中涵括一切凡不在清醒知觉性的表面上者。但全部或大部分这潜意识底自我或内中自我，几乎很难以那称谓形容；因为时当我们说下知觉底，我们随即想是一阴暗底无知觉性或半知觉性，或否则是一沉没到下处的知觉性，在某种意度上是劣于或少于我们的有组织的清醒觉识，或者，至少是较不能保有其自体或自主。但是，时若我们进到内里，我们发现，在我们的潜意识部分某处，——虽不同其伸引，因为它也有阴暗和无明底区域，——有一知觉性比较那在我们的表面上为清醒者，远过广大，远过明亮，更能保有其自体和事物，而且，是我们的白天的知见者；这便是我们的内中有体，而且，是这个，我们乃当视为我们的潜意识自我，而别开下心知者，认作我们的本性的一次等底，最下层幽暗底境域。同样的，有我们的全部存在的一超心知底部分，其中有我们所发现为我们的最高自我者，而这，我们也可别开为我们的本性之一高等玄秘底境域。

然则什么是下知心者，它始于何处，如何与我们的表面有体相缘，与潜意识者它似乎较适当为其一境域者的关系是如何的呢？我们觉识我们的身体，知道我们有一物理底生存，甚至大大体认与之为一，可是它的施为的大部分，对我们的心思体皆真实是下知觉底；不单是心思不参加它的活动，亦且，如我们假定，我们的最属于身体者，不觉识其自体的隐秘活动，或者，自体觉识其自体的存在；它知道、或毋宁是感觉到它自体，只那么多，如心思识感所启示的，为智慧所能观察的。我们觉识一生命力，在此身体形式和构架中工作，如同在植物或低等动物中一样，一生命底存在，大部分对我们为下知觉底，因为我们只观察到它的一些运动和反应。我们部分觉识它的施为，但不怎样是其全部或大部分，而且倒是那些非正常者，甚于那些正常者；它的需要，更有力地加我们以印象，甚于它的满足，它的疾病与失调，甚于它的健康和常规底施律，它的死亡，对我们较其生命之为醒活更为刺激；我们知道它那么多，如我们所能知觉地观察到和运用的，或者那么多，如它以苦与乐强加于我们的，或以其他感觉所加的，或作为神经的或身体的反应和扰乱的原因的，但不更多。如是，我们假定我们的这生命物理体部分，也是不知觉其自体的施为，或者只有一被压抑的知觉性或非知觉性，如植物，或者只有一混沌底知觉性，如初原动物；只若其为心思所启明且为智慧所能察，然后它是知觉底。

这是一夸张之说，一混乱，由于我们认定知觉性与心思性和心思底觉识为一。心思，到某种限度，体认其自体与固有于物理生命和身体的运动为一，将其归并入它的心思体中，以致凡知觉性对我们皆似是心思底。但是，倘若我们后退，倘若我们以心思为见证者，从我们的这些部分分开，则我们能发现，生命和身体，——甚至生命的最属身体的诸部分，——皆有其所自有的一知觉性，一种知

觉性，固有于一较晦暗底生命体和身体的，甚至那么一种初原底觉识，如原始底动物形式可有的，但在我们，却皆已被心思所取，而且到那程度心思化了。可是在其独立底动作中，它没有我们所享受的这种心思底觉识；倘若其中有心思，则是内转了的，暗含于身体中和身体生命中：没有组织了的自我知觉性，只有一作用与反应的意识，运动，冲动与欲望，需要，“自然”所加的必要底活动的意识，饥饿，本能，痛苦，麻木，与快乐之感。虽则如此低下，它有此觉识性，为幽暗，有限，自动自发底。但它既较不自主，空无在我们为心思性之标志者，我们可公平地称之为下心思底，但不那么公平地称之为我们有体的下知觉底部分。因为时当我们从之后退，时当我们能使我们的心思从其感觉分开，则我们见到它是神经底和感觉底和自动自发底动性底知觉性之一态，觉识性的一个等级，异乎心思的：它对接触有它自体的特别底反应，对它们是在它自有的感觉能力内为敏感底；为了那，它不依赖心思的知见和反应。真底下知觉体，是异乎此生命底或身体底基层的；它是“无心知者”，震动于知觉性的边沿，将它的震动送上，以改变为知觉底质料，将过去底经验吞下到它的深处，当作不知觉底习惯的种子，恒常地但也常是混乱地将其送还到表面知觉性，向上面派遣出许多无用底或危险底质料，其渊源在我们则昧然了，在梦中，在种种机械底重复中，在不可追寻的冲动与迫促中，在心思底，情命底，身体底许多纷扰和变乱中，在我们的本性的最阴暗底诸部分之暗默底自动底需要中。

但潜意识自我，全然没有这下知觉底性格：它充分保有一心思，一生命力，对事物的一明晰底微妙生理底识感。它有像我们的清醒有体的同样底那些能量，一微妙识感与知见，一概括底伸展了的记忆，和一深密底选择着的智慧，意志，自我知觉性；但虽属同样一类，它们却较广大，较发展，较极权。而且它还有其他能量，超出

了我们的凡人心思，由于其有体之直接觉识的权能，无论在其自体中发生作用，或作用于它的对象上，它更迅速地达到知识，更迅速地达到意志之效果，更深透地达到了解与冲动的满足。我们的表面心思，几乎难说是一真实底心思体，它是被身体，身体底生命，和神经系统和生理诸根的限制所那么拘束了，阻滞了，改变了，沦没了。但潜意识底自我，有一真实底心思体，超出了这些限制；它超出了生理心思与生理诸根，虽则它也觉识它们和它们的工作，而且，诚然是到很大底程度为它们的原因或创造者。它只在这种义度下是下知觉底，即不将它自体的全部或大部分发露到表面上，它常在隐障之后工作：毋宁可说它是一秘密底内心知者和周心知者，倒不怎样是一下心知者：因为它那么包涵着一如它那么支持着外表本性。这叙说无疑是于潜意识体的较深诸部分为最真；在其近乎我们的表面的其他诸层上，则有较愚暗底作用了，凡进到内中的人，停留在那些较少联续性的地带，或在潜意识与外表间之“无人之境”，可能堕入许多虚幻和纷乱了：但是那虽则愚暗，也不属下知觉体的性质；那些中间地带的纷乱，与“无心知”没有亲戚关系。

然则我们可以说，在我们的全部有体中，有三个原素：有下心思者和下心知者，这对我们现似仿佛其是无心知底，这包括这物质基础，和我们的生命和身体的一大部分。其次有潜意识者，这包括内中有体，摄全内中心思，内中生命，内中物理体，以心灵或性灵元支持它们。其次有这清醒知觉性，即潜意识与下心知抛到表面者，乃它们的秘密潮涌之一波浪。但即使这，也不是我们之为我们者的一适当底叙述；因为，不单是在内中深处，在我们正常底自我觉识之后方，有些什么，亦且高在其上还有些什么：那也是我们自己，异于我们表面底心思人格，但非外于我们的真实自我；那亦复是我们的精神之一国土。因为正本底潜意识，不外乎内中有体在“明·

无明”的水平上，为光辉，雄强，而且诚然伸展到我们的清醒心思的薄弱概念以外，但它仍不是我们的有体的最上或全部意义，不是其究竟底神秘。在某种经验中，我们也觉识到有体之一列境界，对凡此三者为超心知底，也觉识某个什么，一至高无上底“真实性”，支持且超越它们全部的，即常人空洞地说为“精神”，“上帝”，“高上心灵”：从这些超心知底境界有对我们的访问，而且，在我们的最高有体中，我们倾向它们，倾向那无上底“精神”。于是在我们的存在的整个区域中，有一超心知，亦如有一下心知与无心知，虹驾着也许还涵括着我们的潜意识底和清醒底自我，但非我们所知，似乎不可臻至且无由通达。

但是，以我们的知识之伸展，我们发现这“精神”或“高上心灵”是什么：它终究是我们自己的最高、最深、最大底“自我”，它在其极顶上或由在我们自己中间的反映，乃现为“真、智、乐”，以“他”的神圣底“知识·意志”的权能，——精神底，超心思底，真理知觉底，无限底，——创造了我们和这世界。那是真实底“有体”，“主”，“创造者”，当作“宇宙自我”隐藏于“心思”，“生命”，和“物质”中，已下降到那我们所称为“无心知者”，而且以“他”的超心思底意志与知识，组成且指挥其下心知底存在；已出自“无心知者”，升起而居于内中有体中，以同一意志与知识，组成且指挥其潜意识底存在；已从这潜意识者，抛出我们的表面存在，秘密居于其中，以同一无上光明，监临其颠顿和摸索着的运动而加以主宰。设若潜意识与下心知可以比譬一大海，抛起我们表面底心思底存在，则超心知可比方以太，它组成，包含，庇荫，寄顿，而且决定这海与波浪的运动。是在那里，在这高上以太中，我们乃内在地、内向地知觉我们的自我和精神，不是像在此下方一样，以在静默心思中的返照，或以求到我们内中一隐藏底“有体”的知识而知觉它；是由它，由那超心知的以

太，我们乃能度到一至上格位，知识，经验。关于这超心知底存在，由之我们可达到我们的真实底，最极底“自我”之至高格位，我们寻常比我们的有体的其余部分更为无知；然而我们的有体，从“无心知”之内转而外出，是奋斗要外发到这知识中。限制于我们的表面存在，不知觉我们的最高底自我一如最内中底自我，这，便是我们的第一最重大底无明。

我们外表是以“时间”中之变是而存在；但在此，从那“时间”中的变是，这表面心思，我们称为我们自己者，无知于全部悠长底过去与悠长底将来，只觉识它所记忆的一点点生活，甚至那还不是全部；因为许多它未观察到，许多它又遗忘了。我们很肯信，——为了这简单底而且强迫底但不充分底理由，即我们不记得，未曾见到，也未尝知道其他什么，——我们之入乎存在，起初是以身体之出生于此生命中，而且将终止生存，由此身体之死亡，和这简短底身体活动之止息。虽则这于我们的身体底心思性和身体底生命力是真实底，因为它们在我们的出生时组成，在死亡则消散，这于我们在“时间”中的真变是却是不真实底。因为我们在宇宙中的真实自我，是那“超心知者”，它变成了潜意识底自我，而投起这表面底显似自我，在指定给它的这生与死间的简短底和有限底一段中而作为，当作于今活著底和知觉底有体之自我形成，在无心知底“自然”之一世界的质料里哪是我们的那真实有体，不以一生命之止息而死亡，正如一演剧员不因已演完了他的那一脚戏，或诗人已将他自己的一点什么倾吐到他的一首诗中，便不复存在了；我们生死中的人格，只是这么一脚戏，或这样一创造底自我表现。不论我们接受或不接受多世转生的理论，说同此一心灵或性灵体出生于各个人身在此世间，确然底是我们在“时间”中的变是，远远推到过去，且远远续于将来。因为超心知者和潜意识者，皆不能为几顷“时

间"所限制：一者是永恒底，"时间"只是其一态；另一潜意识者，"时间"对之是各种经验之一无限底原地，而其有体之正本存在，必先有一切过去为其所自有，同样如有一切将来。可是在这过去，唯独能解释我们现在底生存者，我们的心思只知道，倘若这也能称作知识的话，这实际身体存在及其记忆：关于将来，唯独能解释我们的变是的恒常趋势者，它什么也不知道。我们在我们的无明的经验中是这么固定了，以致我们坚执这一个只能以其陈迹而知，另一个则不能知，因为将来尚未有，而过去则已无有；可是两者皆在此在我们内中，过去是内转了而且活动，将来是准备在秘密精神之持续中外发。这是另一范限着且使人失望的无明。

但是，虽在这里，人的自我无明还没有终止；因为他不单是愚昧于他的超心知底"自我"，他的潜意识自我，他的下心知底自我，他亦且愚昧于他当前生活于其中的这世界，这世界常是由他且在他身上发生作用，而且他也必须由它且在它上面发生作用的。他的愚昧之标记便是这：他看它为十分从他隔别的什么，为非自我，因为它异于他个人的自然形成和私我。同样的，时若他遭遇他的超心思底"自我"，他起初以为是十分异于他的什么，为一外在底，甚至外乎宇宙的上帝；时若他面对且觉识他的潜意识自我，这起初对他似乎是另一更伟大底人，或异乎他自己的知觉性之另一知觉性，能够支持而且领导他者。在世界，他只顾到一微小沫泡，他的生命和身体，以之为他自己。但是，时若我们进到我们的潜意识知觉性中，我们发现它自体引伸，竟与它的世界同其广袤。时若我们进入我们的超心知底"自我"，我们发现世界只是它的显示，而且其中一切皆是"太一"，其中一切皆是我们的自我。我们见到，有一不可分的"物质"，我们的身体便是它的一个小结；一不可分的"生命"，我们的生命是它的一个漩涡；一不可分的"心思"，我们的心思

是它的一接收和记录，形成或翻译和传达站；一不可分的“精神”，我们的心灵和个人有体，皆是其一部分或一显示。是私我意识乃钉住这分化，而我们表面上便是的这无明，乃得到其能力，以支持这坚固底，虽也常可穿透的墙壁，它所筑成作为它自己的囚狱的。私我是最可怕的纠结之一，将我们缠系于“无明”上的。

有如我们无知于我们在“时间”中的存在，除了这小小时分我们所记忆的，同样，我们也无知于我们自己在“空间”中，除了这一小间隙，我们在感觉上和心思上所知觉的，这单独身体，在其中活动的，和心思与生命，皆与之体认为一的，而且，我们看环境为非自我，我们得加以处理和运用的：是这体认为一，与这概念，乃形成私我的生命。“空间”，据某个看法，只是事物或心灵之同存并在；《数论》学派肯定心灵之多数，和它们的独立底存在，而它们的同存并在，于是只以“自然力量”的一体性，它们的经验原地，“自性”，乃有可能：但是，即使承认此说，同在是有的，这终于仍是在一“有体”中之同存并在。“空间”便是那一“有体”的自体孕育底引伸；它是唯一精神底“存在”，展布其“知觉底力量”的运动的原地于它自体的自我中为“空间”。因为那“知觉底力量”集中于多个身体，生命，心思中，而心灵居临于其一个上，所以我们的心思性集中于这一个上，视之为它自体，而视其余一切为非自我，正如其它以同样底愚昧，看它所集中其上的一生，为它的存在的全部期间，与过去和将来隔断了。可是我们不能真实知道我们自己的心思性，除非知道唯一底“心思”，我们自己的生命性，除非知道唯一底“生命”，我们自己的身体，除非知道唯一底“物质”；因为不但它们的本性是为那个的本性所决定，亦且它们的活动无时无刻不为那个所影响所决定。但是，以此全存在之大海流注我们，我们不参加它的知觉性，只知道它的那么一点点，如能发到我们的心思之外表中，而且位列

其间的。世界在我们内中生活，在我们内中思想，在我们内中形成它自体；但我们想象是我们乃在生活，思想，变是，分别地，由我们自己，且为了我们自己。而且我们又愚昧于我们的无时间底，我们的超心知底，我们的潜意识底，我们的下心知底这诸多自我，因此也无知于我们的宇宙自我。唯独这救了我们，即我们的无明，乃是一种充满了动力的无明，无可抵抗地，永恒地，以其自体的正本律则，奋斗以向自我保有和自我知识之实践。一多方面底"无明"，奋欲达到成为一怀抱一切之"明"，乃人这心思底有体的知觉性的定义，——或者，从另外一方面看去，我们同等可说，它是一有限底分别底对事物的觉识，努力欲化为一完全底知觉性与一完全底"知识"。

# 第十二章　无明之起源

至此，许多道理已经确定了，便必须而且可能切近考虑“无明”这问题，由其实际底起源，由产生它的知觉性之程序的观点研究它一番。是在一整体底“一性”为存在之真理这基础上，我们乃研究这问题，要看各个可能底解决，在这基础上可适用到什么程度。这多方多式底无明，或这狭隘自限和分别性底知识，如何而能在一绝对底“有体”中生起而且发生作用或保持其自体于作用中，而这“有体”必然是绝对知觉性，因此不能隶属于无明的呢？如何，甚至一似是底分化，而在“不可分者”中有效能地活动且持续的呢？“有体”，完整为一，不能无知于其自体；而且，万物既皆是它自体，是它的有体的知觉底变易，决定，它也不能无知于万物，于万物之真自性，真作为。虽我们说我们皆是“彼”，说“情命我”或个人自我，不外是“超上自我”，不外是“绝对者”，然我们诚无知于我们自己和事物，于是结果出这矛盾，即在其真本上不能有无明者而竟有之，以

其有体之某种意志或其本性之某种必需或可能性，遂自投入无明中。我们没有减少这困难，若使我们这么辩护，说“心思”，即无明之坐具，乃一“摩耶”之物，不存在，非“大梵”，而“大梵”，即“绝对者”，唯一底“存在”，不能怎样为心思的无明所触，即虚幻底有体，“非有”，“非存在”的一部分所触及。这是遁辞，倘若我们承认一整体底“一性”，这逃遁之路是走不通的：因为，这么便明明是当我们作成这如此强烈底辨别，同时又称之为虚幻而销除它，则我们是用了思想和文字的魔术或“摩耶”，在自己面前隐瞒了这事实，即我们是分化着且否定着“大梵”的一体性；因为我们建树了两个相反对的权能，不能为虚幻的“大梵”，与自体虚幻的“摩耶”，而将两者交并于一不可能的一统。倘若“大梵”是独一存在，“摩耶”不能是其他什么，除是“大梵”的一权能，它的知觉性的一力量，或它的有体之一结果；而且，倘若“情命我”，与“大梵”为一者，是隶属于其自体的“摩耶”，则其中的“大梵”乃隶属于“摩耶”。但这不是内在地或基本地为可能：这隶属只能是“自然”中的什么之投顺于“自然”的一番作用，即事物中的“精神”之知觉底和自由底运动之一部分，其自体的自我显示着的“遍心知”的一番活动。“无明”，必然是“太一”的运动的一部分，其知觉性的一发展，自知地采纳了的，它未曾被勉强要隶属于它，却为了其宇宙目的而运用它。

我们也无由解除这全部困难，倘说“情命我”与“无上者”皆不是“一”而是永恒相异，其一隶属无明，其另一在有体上在知觉性上皆为绝对，因此在明上也是绝对；因为这与至上经验与全部经验相违，即有体之为一体的经验，不论在“自然”的作用上有何殊异。比较容易的，是接受异中之一的这事实，这在宇宙的全部建造上是如此漫遍，而且是如此自明底，并且自满足于这说法，说我们皆是一，却又是异，在真元底有体上为一，因此在真元底自性为一，在心灵

形式上为异，因此在活动底自性为异。但以此我们只牒述了事实，留下了从事实所起的困难问题未加解决，如何那在其有体之真元上属于“绝对者”的一体性，因此应与之为一，且与在知觉性中之全为一者，而竟在其自我的机动底形式中，且在其活动中变到分化了，而隶属于“无明”。也还得注意到那说法不会是全般真实底，因为“情命我”也能进到与“太一”的动性为一，不单是进到一静定底真元底一性。或者，我们可逃避这困难问题，说在存在及其问题以外、或以上，有“不可知者”，它出乎我们的经验以外、或以上，而且在世界起始以前，“摩耶”的作用已在“不可知者”中起始，因此它在其自体是不可知的，在其原因与渊源皆不可解。这将成为一种唯心论的“不可知论”，与唯物论的“不可知论”相对立。但是凡一切“不可知论”，皆可遭这种反对，即它不会是什么，除是我们之不求知，过于容易接纳一种似是底和当前底我们的知觉性之碍限或拘束，一种无能之感，于心思的直接底范限虽属可许，但于“情命我”之与“无上者”为一者，是不可许的。“无上者”必然知道他自己和无明的原因，因此“情命我”没有理由失望于任何知识，或否定他能知道整个“无上者”及他自己的今之无明的原始因之能量。

“不可知者”，倘它全然是，则可能是“真、智、乐”的一无上境界，超出了我们于存在、知觉性、与福乐之最高概念以外；那便分明是《泰迪黎耶奥义书》中所说的“非有”，“非存在者”，在太初唯独它是，凡存在者从它出生；且亦可能是佛陀的“涅槃”的最内中底意义：因为，我们今之境界以“涅槃”而销解，可能便是某种最高境界的臻至，超出自我的一切意念或甚至经验以外，从我们的存在之一无可名相的解脱。或者，它可能是《奥义书》所说的绝对底无条件的福乐，无可表白，出乎理解以外，因为它超越了一切我们可思念或可叙说为知觉性与存在者。这一种义度我们已认许过了；因为

这认许规定我们拒绝对“无限者”之上升加以一范限。或者，倘若它不是这，倘若它是十分异于存在的什么，甚至异于一无条件的存在，则它必定是虚无论师的绝对底“非有”。

但是，从绝对底“无”中，没有什么可出，甚至任何似是底事物不出，甚至一虚幻也不起；而且，倘若绝对底“非存在”不是那，则它只能是一绝对底永未实现的“潜能性”，“无限者”的一迷疑底零，从之相对底潜能可在任何时出现，但只有一些真成功于浮出在现相底形相上。从这“无存在”中任何事物可起，没有可能说是什么或为什么缘故；为了一切实用目的，它是一绝对底混沌的种子，以某些愉快底——或毋宁是不愉快底——偶然，从之出现了一宇宙秩序。或者，我们可以说，没有真实底宇宙秩序；我们认为如此者，是诸识和生命的一坚持着的习惯，心思的一虚撰，至若要寻求事物的一究竟理由，则属无谓。从一绝对底混沌，一切矛盾和乖谬皆能出生，世界便是这么一个矛盾，诸多对反与谜疑的一神秘底总和，或者，也可能，如有些人感到的或思量的，是一大错误，一奇巨底，一无限底荒唐。这么一个宇宙，一绝对底“知觉性”与“知识”不是其渊源，一绝对底“无心知”与“无明”，乃可为其渊源。在这么一个宇宙中，任何事物皆可以是真实：每个事物可能是生自无物；思惟心可能只是不思惟的“力量”或无心知底“物质”之一疾病；宰执底秩序，我们所假定为按照事物的真理的存在，如实可能是一永恒底自我无明的机械律则，而非一无上自我统治着的知觉“意志”之自我进化；永久底存在，可能是一永恒底“虚无”之一恒常现相。凡一切关于万事万物的起源的意见，皆属同等有力，因为一切皆同样为有效或无效；那里变化的运转既无准确底起点，也没有可确定的目标，则一切皆化为同等可能。凡此种种意见，皆尝为人类心思所保持，在此一切中皆尝有其益处，即使我们视之为错误；因为，错误被

容许在心思可有，因为它们开启对真理之门，消极则以摧破敌对底错误，积极则以准备着在一新底建设性底假定中的一原素。但是，若推之过远，这事物观会引到整个哲学目的之否定，哲学是寻求知识，不是寻求混沌，而且它不能圆成自体，倘若知识的最后一语是“不可知者”，若其能圆成自体，则它必须是，如用《奥义书》的说法，知之则一切皆知的什么。“不可知者”，——非绝对不可知，而是出乎心思底知识以外，——只能是“某个什么”的有体之深密性上的一更高度，一程度，出乎凡心思底有体所能达到的最高峰以上，而且，设若给知道了，如它在自体是知道的，那发现不会全般摧毁我们的可能最上底知识所给我们的，却反而将其带到一更高底圆成，更大底真理，较它以自我视见和自我经验所得的真理更大，圆成更高。然则正是这“某个什么”，这一“绝对者”，可能那么给知道，以致一切真理可能立于其中，以之而立，且在其中得到和洽，乃我们所应发现的，以作为我们的起点，且保持为我们的思惟与观看的常住基础，且以之而得到问题的一解决；因为唯独是“彼”，内中乃能藏有一开启宇宙的矛盾的钥匙。

这“某个什么”，如韦檀多学所执持，且如我们所一贯执持的，在其显了底自性上便是“真、智、乐”，绝对底存在，知觉性，和福乐的三位一体。我们必自这原本真理出发，以处理这问题，而且，这是明显的，应当求得一解决，在知觉性之一作用中，显示其自体为知识，却又那么样范限那知识，以致造成“无明”的现相，——而“无明”既是“知觉性”的“力量”之机动作用的一现相，不是一真元事实，而是一作品，是那作用的一后果，然则是从“知觉性”的“力量”这一方面加以研究，乃可有收获了。绝对知觉性在其性质上便是绝对权能；“智”(Chit)的自性是“力”(Shakti)；“力量”集中且动能化了，以作识知，以生作用，于一生效果底或有创造性底实践着的

权能中，知觉底有体坚住于它自体上，于是以其孵化之煖[1]，好像是生发种子和发展出其内中所含藏的一切，或者，姑以对我们的心思为方便的语言说，发展其一切真理和潜能性，乃创造了这宇宙。倘若我们检验我们自己的知觉性，我们当见到其能力的这势用，将自体施于它的对象上，真实是它所有的最积极底机动力量；由此，它达到它的一切知识，及它的一切作用，及它的一切创造。但在我们，有两个对象，这内中的机动能力可在其上发生作用的，我们自己，内中世界，和他者，不论为人或物，周环我们的外在世界。对"真、智、乐"，这分辨及其有效且活动底诸多后果，不能如其在我们一样施为，因为一切皆是他自己，皆在他自己内中，没有如我们以心思的限制所作成的这种分化。其次，在我们中间，只有我们的有体的力量的一部分，乃与我们的志愿底作为，与我们的意志，从事于心思的或其他活动的，体认为一，其余的，对我们的表面底心思觉识，皆是在其作为上非自愿底，或是下心知底，或是超心知底，而且，从这分化，还有许多重大底实际后果出现：但在"真、智、乐"中，这分化及其后果皆无所施，因为一切皆是他的一个不可分的自我，一切作为和结果，皆是他的一个不可分的意志之运动，他的知觉性・力量在机动底发施中。"多波士"是他的知觉性的作为之自性，如我们的一样，但这是一整个底知觉性的整个底"多波士"，在

---

[1] "多波士"（Tapas），在字义上原是"煖热"，后下衍为任何种动能性，苦行，严刻训练，知觉底力量在其自体或其对象上发施者。古代表相之说，说宇宙为"多波士"所创造，其形如卵，又由"多波士"，知觉力量的孵伏之煖热，破开了，"补鲁沙"，"自然"中之"心灵"出现，如雏从卵出。附带可以说起，英文书中普通对"多波西野"（tapasyā）这名词翻译为"penance"（忏悔），是很引起误会的，——忏悔之意，罕入乎印度修士所行的苦行中。甚至在最严厉底自苦底修炼中，对肉体的虐待也非其真元本意；那目标毋宁应说是要超越肉体本性对知觉性的把持，或不然，则是知觉性与意志的一超正常底能力化，以达某种精神底或其他底目的。

一不可分的“存在”中。

但在这里，有一问题可以发生：在“存在”与“自然”中，既有一被动性亦如一自动性，有不动性格位亦如机动性格位，那么，这“力量”，这种权能及其集中，对待那一格位，其间了无能力的活动，一切皆静的，它的地位和职事是什么。在我们自己，我们惯于以我们的“多波士”，我们的知觉力，联系于自动底知觉性上，联系于在活动的能力上，内中或外在行为与动作的能力上。那在我们中间为被动者，不发生作用，或只发生非自愿的或机械底作用，而且我们不联系之于我们的意志或知觉底力量上；但仍然，在此亦既有作用或一自发底活动之出现的可能性，则至少在其内中有一被动地反应着或自发底知觉着的力量；或者，其中或有一秘密底正性“多波士”，或有一反面底负性底“多波士”。也可能是在我们的有体中，有一较大底知觉力量，权能，或意志，在此非自愿的作用之后，为我们所不知，——倘若不是一意志，至少是某种力量，其本身发动着作用，或否则对宇宙“能力”的刺激，提示，接触发生反应。在“自然”中，我们知道安定底，静性底，或被动底事物，也仍然在它们的能力上，为一秘密底不息底动所保持，一动作中的能力，支持着似是底静性。然则在这里，一切皆由于“烁克谛”之有在于其间，由于其权能的集中的作用，由于“多波士”。但是，出此以外，出此动力静位相对方面以外，我们发现我们有能力达到那对我们现为我们的知觉性之一绝对被动性或不动性者，其间我们止息了一切心思底和身体底活动。然则，似乎是有一自动底知觉性，其间知觉性作为一种能力而活动，从它自体投出知识与作为，因此“多波士”便是它的性格，又有一被动底知觉性，其间知觉性不当作能力而动作，只当作一定位而存在，然则无有“多波士”或动作力量，乃是它的性格。在这境界显似无有“多波士”是真实呢，或在“真、智、乐”中是

有这么一种有效果底区别呢？已经肯定了是有："大梵"有双重格位，静定性底和创造性底，这诚然是印度哲学中的最重要和最有结果的区别；此外这也是精神经验的一事实。

在此，我们且看，第一，由我们内中的这被动性，我们从独特和破碎底知识，达到一更大底，唯一且统一着的知识；第二，倘若在被动性的境界中，我们完全启对在彼方的什么，我们能觉识一在我们身上发施作用的"权能"，这，我们感觉到不是我们自己的，在此有限底私我义度下，却是宇宙底或超上底，而且这"权能"以我们作出知识的一更大底活动，能力，作为，和结果的更大底活动，我们也皆感觉到不是我们自己的，而是"神圣者"的，"真、智、乐"的，我们自己只是其原野或涧道。结果在这两个场合皆发生，因为我们的个人知觉性从一无明底有限作为休止了，自体启对无上定位或无上作为。在后者，在此更属机动性的开启中，有知识与行为的一权能和作用，那便是"多波士"；但在前者中，在静定知觉性中，也分明有一为知识的权能，和一知识的集中，或至少有知觉性之一集中于静性上，和一自我实践，而那也是"多波士"。因此，"多波士"，知觉性的权能之集中，似乎双是"大梵"的被动和自动底知觉性的性格，而我们自己的被动性，也有一未见的支持着或以之作工具的"多波士"的某性格。是知觉性的能力的一集中，当其未散，乃支持一切创造，一切作用和机动；但亦复是知觉性的权能的一集中，乃在内中形成或向内支持一切定位，即算是最不动的被动性，甚至在一无限底静止或一永恒底沉默上。

但是，仍然可说，这终究是两会事，这可见于其对立底结果之不同；因为归向"大梵"的被动性，引到这存在之终止，而归于自动"大梵"，引到存在的继续。但是在此我们也看到，这区别起于个人心灵之从一定态到另一定态之运动，从"大梵"知觉性在世界中的

定态，归于或趋向“大梵”知觉性在世界以外的定态，在世界中，它是宇宙作用的一支点，在世界外，它是一权能，能制住能力不发为宇宙作用。进者，若使是由“多波士”的能力，乃成就有体的力量在世界作为之发施，则同等也是由“多波士”的能力，乃成就那有体的力量之敛退。“大梵”的被动知觉性与其自动知觉性，不是相冲突的两个互不相容的事物；它们是同一知觉性，同一能力，在一端是在一自我存持的境界中，在另一端发为自我给予和自我施展的一运动，有如蓄水池之静止，与从之流出的诸涧道之流行。事实是在每一活动之后，有、而且必有一有体的被动权能，活动由之而起的，以之得到支持，甚且，如我们终于见到，在其后方管制它，而不全然与之为一，——至少在这义度下，即它自体全倾注于作用中了，与之无从辨别。这么一自我销尽的同体为一是不可能的；因为没有任何作用，无论多么浩大，销尽其所从出的原始权能，不在后留下一点储存。时若我们回到我们自己的知觉有体，时若我们从我们自己的行动退后，而观察这是如何作成的，我们发现是我们的全部有体，乃居于某一独特行为或一切活动的总和之后，在它的全体性的静止上是被动底，在它的能力的有限发施上是自动底；但那被动性不是一无能底惰性，它是自我保持着的能力之一定态。一相似底真理必可更完全地施于“无限者”的知觉体，其权能，在定位的玄默中亦如在创造中，必然也是无限底。

此一时若问究这被动性，一切从之出现的，是绝对底，或对其从之后退的可见的作用只是相对底，这问题无关宏旨。只注意到这便够了，即我们虽为了我们的心思的方便作出这辨别，然没有一被动底“大梵”与一自动底“大梵”，只有一个“大梵”，一个“存在”，储藏它的“多波士”于我们所谓被动性中，给出“它自体”于我们所称为“它”的自动性中。为了作用的缘故，这是一个有体的两极，或

一于创造为必需的双重权能；作用自其储藏出发，在其循环上进行，又归还它所引出的诸多能力，假定是，所以再投出而入乎一新底循环。“大梵”的被动性是“多波士”或“它”的有体的集中，坚住于“它自体”上，在“它”的不动底能力之一自我凝敛的集中里；自动性，便是“它”的有体的“多波士”，发放“它”所存持的，出自那孵化以入乎动性中，在亿万作用的波浪中旅行，当“它”旅行时仍坚住于每一作用，将有体的诸多真理和潜能性发放于其中。在那也有力量的一集中，但它是多方多式底集中，对我们现似为一散漫。但这不真实是一散漫，而是一施展。“大梵”不从“它自体”投出“它”的能力，以消失于某个不真实底外在空虚中，却保持之于“它”的有体内中工作，在其一切持续底转变和迁化中，涵存之无损无减。被动性是一“烁克谛”的，“多波士”的伟大储存，支持着运动与变迁而入乎形式与事会的多方底创始；自动性是“烁克谛”的，“多波士”的一储存，于此运动与变迁中。如在我们自己中为然，在“大梵”中亦然，两者皆彼此为相对，两者同时并存，为一个“存在”的作用之一极与另一极。

然则“真实”既不是不动底“有体”之一永恒底被动性，也不是“有体”在运动中的一永恒底自动性，“它”更不是此二者在“时间”中的一交互。事实上没有任何一个是“大梵”的真实性的独一绝对真理；它们的对反，只是在其与“它”的知觉性的活动之关系上方为真实。时若我们见到“它”之施展“它”的有体之知觉底能力于宇宙作用中，我们说“它”为动底自动“大梵”；时若我们见到“它”之同时保持“它”的有体之知觉底能力，从作用退敛了，我们说“它”是不动底被动“大梵”——“有功德者”与“无功德者”，“有变灭者”与“无变灭者”(Saguṇa 与 Nirguṇa，Kshara 与 Akshara)：否则这些名词将毫无意义；因为只有一个真实性，没有两个独立底真实性，一动一

不动。在心灵之外发入乎作为(pravṛtti)及其内转入乎被动性(nivṛtti)的寻常观念中,假定是个人心灵在作为中,变到愚昧无知于其被动体,即那假定是它的真有体者;而在其被动性中,则终于变到无知于其自动体,即那假定是它的虚伪底或只属现似底有体者。但这是因为这两个运动对我们互换发生,如在我们的睡眠和醒觉中;我们在醒境,则度入于我们的睡眠境之无知,在睡境,则度入于我们的醒觉体之无知。但这情形发生,是因为只有我们的有体的部分在作出这互换运动,我们谬误地认我们自己只是那局部底存在:但是我们由一更深底心理学经验,发现我们中间那更大底有体,完全觉识一切所发生的事,甚至在对我们的局部底和表面底有体为一无知觉的境界中;它既不为睡眠也不为醒觉所限制。在我们与"大梵"、即我们的真实底整个底有体的关系上也是如此。在无明中,我们体认我们自己只是与一局部底知觉性为一,在其性质上为心思底,或精神底心思底,它以运动而变到无知于其定位之自我:在我们中间的这一部分,时若我们失去了运动,同时我们便失去了我们的行为的自我上的把握,由于进入了被动性。以一全般底被动性,心思乃入乎睡眠状态,或进到定境中,或否则被解放到一精神底沉默中了;但虽则这是局部底有体在其行为的波流中脱出了无明的一解放,它却是以加上了于机动底"真实性"的光明底无知或与之光明地分离而获得的。精神底心思体,自体凝敛于存在的一玄默底真元定位,变到不堪为自动底知觉了,或对一切活动皆拒弃。这玄默的发放是一定位,心灵在其进向"绝对者"的旅程上所经过的。但是,还有我们的真实底整个有体之一更大底圆成,共间自我的静定底和机动底两方面,皆得解放而圆成于"彼"中,"彼"一并举持此二,既不为作为也不为玄默所限制。

因为"大梵"不更番从被动性度到自动性,或又回转到被动性,

由于止息"它"的有体之机动力量。倘使整体底"真实性"真是那样，则时若此宇宙继续，必不会有被动"大梵"存在，一切皆会是行动，而且，设若我们的宇宙消散了，则不会有自动"大梵"，一切皆会是止息，不动底寂静。但这不是那样的，因为我们能觉识一永恒底被动性和一自体集中了的安静，贯彻且举持一切宇宙活动及其一切多式底集中了的运动，——而这不会如此，设若，只要任何活动长此继续，集中了的被动性未尝存在，不曾支持它且在它内中。整体底"大梵"同时一并具有被动性和自动性，不是更番从这个度到那个，如从睡眠度到醒觉：只是我们中间的某些局部底活动似乎是作那事，而我们由体认我们自己即是那局部底活动，便有此从一无知性换到另一无知性的更番现相；但是我们的真实底，我们的整个底有体，不隶属于这些对待，它无需变到不觉识它的机动底自我，以保有它的静默底自我。时若我们得到心灵与自性的全般解放和整体底知识，脱除了这受限制的局部底和无明底有体之无能性，则我们能亦复保有此被动性与自动性，同时保有之，双超此普遍性之两极，不为"自我"之此任何一权能所限制，在其与"自性"之关系或无关系中。

"无上者"，如《薄伽梵歌》所说，双超不动底自我和动底有体；纵使将二者合一，也不代表他的全体。因为，明显的，时若我们说同时保有它们，我们的意思不是指他是一被动性与一自动性的总和，一个整数，由那两个分数合成的，以他自己的四分之三为被动，以他的存在的四分之一自动。在那场合，"大梵"可能是无知性的总和，被动底四分之三不但会不关心，亦且会甚昧于凡自动性之所为者，而自动底四分之一，会甚不觉识被动性，而且除非停止活动不能保有它。甚者，"大梵"这总数，可能归到与他的这两个分数迥乎不同的什么，一个什么，仿佛高高在上而且离缘，无知于、且不负

责于、某个神秘底"摩耶"在他的存在之两部分中同时顽固地在作着、又严格地制住不作的什么。但这是明显的,"大梵",这"无上有体",必然一并觉识其被动性和自动性,视它们非他的绝对有体,却当作相反对的却又相互满足的他的普遍性之两项。这不能是真实底,谓"大梵"以一永恒底被动性,不觉识他自己的活动,全然与之分离了;他是自由底,包含活动于它自己内中,以他的永恒底安定之力支持它们,从他的能力之永恒定态发动它们。这同等必不是真实底,谓"大梵"在其自动性中,不觉识或离开了他的被动性;他是遍在底,在那里支持着行动,常保有之于运动的核心,在其诸多能力的漩涡中,他永是安定,沉静,自由,而幸福。亦不是或在玄默中或在作为中,他能全然不觉识他的绝对有体,他却知道凡他以它们而表现者,皆从那绝对底存在的权能挹取其价值与权能。倘若对我们的经验现似不是这样的呢,这是因为我们体认自己是一方面,而由此除外性,遂不克将我们自己启对整体底"真实性"。

这里必然随之以一重要底第一结果,已从其他观点达到了的,即"无明"不能有其存在之渊源。或其分化活动的出发点、在绝对底"大梵"或在整体底"真、智、乐"中;它只属于有体的一局部底作用,我们与之体认为一的,正如在身体中,我们体认自己即是那局部底和肤表底知觉性,更互于睡眠与醒觉间的:诚然,是这体认为一,将"真实性"的其余一切搁开,乃为"无明"的组成之因。而且,倘若"无明"不是固有于"大梵"的绝对自性、或"它"的整体性、之一原素或权能,则不能有原始底或本初底"无明"。"摩耶",若其为"永恒者"的知觉性的一原始权能,则本身不能是一无明,或怎样与无明的性质相亲属,它必然是自我明与大全明的一超上底和普遍底权能;无明之参入,只能当作一较小底和随后底运动,局部底和相对底。然则它是内在于心灵的多性中的什么吗?是当"大梵"在

多性中见到他自己时立刻生起的么？那个多性是否成于多个心灵的总和，每个在其真本性上是分数底，在知觉性上与其余一切相隔别，也全不能觉识它们，除了视之为对它是外在的事物，至多以身体与身体或心思与心思的交通而联系了，但不能统一？但是我们已见到，这只是在我们的知觉性的最肤表层外在心思和生理体上，我们像是这样；时若我们回到我们的知觉性的一更微妙，更深，更大底作用中，则我们发现分隔的墙壁变到愈薄，终于也没有了分隔的墙壁，没有了“无明”。

身体，是这显似底隔别之最下基础和外向表征，“自性”之投入无明与自我无知，便以之作为起点，使个人心灵恢复一体性，甚至在她的多式知觉性之最夸张了的形式中之一体性。各个身体彼此不能相通，除是以外在手段，经过外在性之鸿沟；不能彼此贯彻，除了以被穿贯之身体的分解，或利用其中某些空处，某些先在底分解；也不能结合，除是由破裂和吞并，吞没与吸收，因此是一同化作用，或者，至多是一混合，两个形体并皆消失于其中。心思，同然，时若与身体同体为一了，也为其范围所限制；但在心思本身，它是较为微妙底，两个心思能够互相贯通而无伤损或分解，能交换其本质而互不相伤，能在某一方式上彼此成为部分：但仍然，心思也有其自体的形式，使之与其他心思相分别，也合于在此分别性上取其立场。时若我们回到心灵知觉性，则趋向一体性的障碍减少了，终于全不存在。心灵，在其知觉性上，能自体与其他诸多心灵体认为一，能涵纳它们，进入它们，且为它们所涵纳，能实践与它们为一体；而且，这能够作成，不在一无相和无分辨底睡眠中，不在一“涅槃”中，其间心灵与心思与身体的一切区别和个性皆已失却的，而在一完全底清醒境界中，观察到而且计及一切区别，却超越它们。

是故，无明与自我范限着的分别，不是在心灵之多性中为内在

和不可度越的，皆不是“大梵”的多性之真自性。“大梵”，如其超越被动性与自动性，也超越一体性与多体性。他在他自己是一，但不是具有一自我范限著的一体性，除外多体性的权能，有如心思的和身体的分别了的一体性；他不是数学上的整数，一，则不能包含百，因此少于百。他包含百，在全此一百中为一。他在他自己是一，他是多中之一，而多在他中为一。换言之，“大梵”在他的精神的一体性中，觉识他的心灵之多，而在他的多个心灵的知觉性中，觉识一切心灵的一体性。在每个心灵中，他，这内在底“精神”，每个人心中之“主”，是觉识他的一性的。“情命自我”为他所照明，觉识其与“太一”的一体性，也觉识其与多的一体性。我们的肤表底知觉性，自认与身体、与分别了的生命、和与分别着的心思为一，是无明底；但那也可照明，使之觉识。然则多性不是无明的必有底原因。

“无明”，如我们已陈说的，来在后一阶段，当作一后下底运动，时当心思已从其精神底和超心思底基础分离了，而且在此世间生命中，臻极于多中之个人知觉性、以分化着的心思、体认其自体与形式为一之处，那即是分化的唯一安稳底基础。但形式是什么呢？它是，至少如我们在这里所见的，集中了的能力之一形成，知觉性力量在其运动中的一个纠结，一个结子，为动作的涡漩所保持而存在的；但是，不论其出自或表现何种超上底真理或真实性，它不是在它本身任何部分上在显示中为经久底或永恒底。在它的整体上它不是永恒底，在组成它的原子上也不是永恒底；因为它们可以解体，由消解那在恒常集中了的作为中的能力的结子，那唯一事物之保持它们的似是底稳定性者。是在力量的运动中之“多波士”的集中于形式上，保持了它存在，乃安立了分化的物理基础。但一切在活动中的事物，我们见到，皆是“多波士”在力量的运动中之集中于其对象上。然则“无明”的渊源，必求之于“多波士”的一些自体凝

敛的集中里，“知觉力量”在作为中，集中于“力量”的一分别运动上之集中里；对我们，这现相是心思自认即是此分别底运动，也在此运动中分别地自认即是从之结果出的形式的每一个。于是心思建立了一道分隔的墙，封闭了每个形式中的知觉性，使不觉识其自体的大全自我，不觉识其他具于形体中之知觉性，和宇宙有体。是在这里，我们乃当寻求身中之心思有体的似是底无明，及物理“自然”中之大底似是底无心知性之秘密。我们当问自己，这凝敛着，分别着，这自忘底集中，即宇宙的幽暗底奇迹，它的性质是什么。

# 第十三章　知觉性·力量之除外集中与无明

"大梵"在其宇宙本体的真元上既是一体又是多体，二者相互觉识，且在彼此中觉识，在其真实性上既是双超"一"与"多"以外的什么，包含二者，觉识二者，则"无明"之兴，只能当作一附属现相，由于知觉性的一些集中，凝敛于有体之一部分知识或一部分作用中，而将其余自其觉识除外。则可能或有"太一"之集中于其自体，而将"多"除外，或有"多"之集中于它们自体的作为，而将"太一"的大全觉识除外；或者，有个人之集中于他自己，而将"太一"及其余之"多"除外，则对他为分别了的单位，不包括于他的直接觉识中的。或者，又更可能有、或在某点上可能参入某些除外底集中之普通律则，在全此三方向活动，为分别底自动底知觉性集中于一分别底运动里；但这不发生于真实自我中，而发生于自动有体的力量中，于"自性"(Prakriti)中。

我们采纳这假定胜于其他的，因为其他的没有一个可包容或适合于存在的一切事实。整体底“大觉”在它的完整性中不能是“无明”之源，因其整体性在其本真上便是大全知觉性。“太一”在其整个底知觉体中，不能将“多”从其自体除外，因为于是“多”则全然不会存在；至多，它只能从宇宙活动退处于它的知觉性中某处，以使一相似底运动在个人中为可能。“多”者在整体中或在“多”者的每个自我中，不能真无知于“太一”或他者，因为说“多”，我们的意思是说一切中之此同一神圣底“自我”，诚然是个体化了，但仍然在知觉底有体上，在单独一普遍性中与一切为一，也与原始底和超上底“有体”为一。然则“无明”不是心灵知觉性的，甚至个人心灵的自然性格；它是在施为着的“知觉力量”中某一独特化的作为的结果，当其凝敛于工作中，忘记了自我，也忘记了自性的全部真实性之时。这作为不能是整个有体的，也不能是有体的全部力量的，——因为那全般性的性格是全部知觉性，而不是局部知觉性，——它必须是一肤表底或局部底运动，凝敛于知觉性与能力的一肤表底或局部底作用中，集中于其形成中，忘却其余一切凡不包括于此形成中，或不显然在其间活动者。“无明”，是“自性”于“自我”与“大全”有用意的遗忘，将其搁置一边，遗置在她身后，以便在某些存在的外表活动中，专作她所当作的。

在有体之无限性与其无限底觉识中，知觉性的集中，“多波士”，是当作“知觉性·力量”的内在权能而常在的：这是永恒底“觉识性”之一自我摄持或自我凝聚了的寓居于它自体中和它自体上，或它的对象上；但对象也常在某方式上是它自体，是它自有的有体，或是它的有体之一显示和运动。集中可能是真元底；可能甚至是一单独内居或一全般凝敛于它自有的有体之真元中，一光明底或否则是一自忘底自我汩没。或者，它可能是一全部多性底或一

局部多性底集中。或者，它可能是一单独底凝视于它的有体或运动的一个原野，在一个中心上的专注底集中，或在其自我存在的一个对象形式中的凝敛。第一个，真元底，在一端是超心知底“玄默”，在另一端是“无心知性”；第二个，整体底，是“真、智、乐”的大全知觉性，超心思底集中；第三个，多性底，是全般化或球形底高上心思的觉识性的方法；第四个，分别底，是“无明”的特著性质。“绝对者”的无上整体性，将其知觉性的这一切境界或权能集合而为一单独不可分之有体，以一同时底自我视见，见其全自体于显示中。

然则集中，即自体摄持而寓居于其自体中、或自体上，以之为对象，在这义度下可说为属于知觉底有体之真自性。因为，虽有知觉性的一无限伸展，和知觉性的漫布，它却是一自体摄持了、自体包含了的伸展，或一自体摄持了、自体包含了的漫布。虽似乎是有它的多种能力的离散，那如实是分发的一形式，而且那只在一肤表底原畴上为可能，因为它为一在下基托着的、自体摄持了的集中所支持。一除外底集中，在单独一个主体中，或主体上，或对象中，或对象上，或有体的领域或运动之中或其上，不是从“精神”的觉识性分离或否定，而是“多波士”的权能的自体凝聚的一个形式。但时当这集中是除外底了，则发生退敛，将其余一切自我知识收敛于它后面。它可能在全时皆觉识这其余一切，但动作则仿佛它未尝觉识；那不会是“无明”的一境界或作为：但设若知觉性以集中而立起一堵墙，除外其余，自限于单独一个领域，原畴，或寓居，在这运动中，以致它只觉识那个，或觉识其余一切皆是外于它自体，则我们有自体范限着的知识之一原则，这可能结果为一分别底知识，而臻极于一正性底和有效果底无明。

我们能瞥见一点这是什么意思，在作为上它达到什么，时若我们看这除外底集中的性质，在心思底人中，在我们自己的知觉性中

的。最初，我们得注意到，通常我们所谓人者，意思不是指他的内中自我，只是于知觉性与能力的显似底继续底运动在过去、现在、未来的总和，我们加以这名称。是这，乃在形相上作其人的一切工作，思惟其一切思想，感受其一切感情。这能力，是“知觉性·力量”的一运动，集中于内向和外向底工事之一时间性底川流上。但是我们知道，在这能力的川流之后，有一知觉性之大海，它觉识这川流，但此川流不觉识它；因为这表面能力的总和，是一选集，从不可见的一切的出品。那大海，是潜意识底自我，超心知底，下心知底，内心知底，和周心知底有体，而总持集合此一切者，是心灵，性灵元。这川流是自然底、表面底人。在此外表底人中，“多波士”，这有体的知觉性之机动力量，是集中于表面上，在一聚表面底工事里；其自体的其余一切，它皆留置在后，也可能在其知觉底存在之未表呈的后方，隐约地觉识它，但在这外表底凝敛了的运动之前方，不觉识它。无论怎样，在那后方或在诸深处，它不精确是无知于它自体，在无明这名词的任何真元底义度上，但是为了它的表面运动的目的，且只在那运动中，它遗忘它的真实自我，更大底自我，由于凝敛，由于除外地集中于它在外表所作者上。可是，如实乃那隐藏了的大海，而非这表面底川流，作着一切行事：是那大海为这运动的渊源，而不是它所抛起的知觉底波浪，无论这波浪的知觉性，凝敛于其运动中，生活于那中间，除了那不见到其余什么，对此事作何想法。而且那大海，真实底自我，整个底知觉有体，整个底有体的力量，不是无明底；甚至这波浪也非真实是无明底，——因为它在自体内中包含一切它所遗忘的知觉，而且，倘若不是为了那，它会全然不能作为或忍受的，——但它是自忘底，凝敛于它自体的运动中，太凝敛了，除了持续使它从事的运动，更不注意到旁底什么。一有限底实际底自我遗忘，不是一真元底和胶固底自我

无知，乃这除外底集中的性格，却仍是那当作“无明”而工作者的根本。

如是，我们也见到，人，虽真实是“多波士”的一不可分的川流，“时间”中的知觉底能力之一川流，只能以他的过去的工作力量之总和而在现在作为，以他的过去和现在的作为已正创造他的将来，然仍是凝然生活于现在这时分，从一时分到一时分生活着，因此在知觉性的这表面作为中，无知于他的将来，也无知于他的过去，除了过去的一少分，他在任何时分可用记忆唤回的。虽然，他不在过去中生活；他所唤回的，不是过去本身，只是过去的一鬼魂，一个真实的概念底阴影，那于今对他是死去了，不存在，不复是有的。但凡此皆是肤表底无明之一作为。内中真正底知觉性，不是不觉识它的过去的；它将其保存在那里，不必定在记忆中，而是在有体中，仍然生动，活泼，准备了果实，不时在记忆中，或更具体地在过去底行为和过去底原因之结果中，将其送上到表面底知觉底有体中来，——那诚然便是所谓“羯摩”即“业”(Karma)的真正道理。它亦是、或亦能觉识将来，因为在内中有体的某处，有一认识的原地，启对将来底知识，一前瞻亦如一后顾底“时间”意识，“时间”视见，“时间”知见；有个什么，在其中不可分地在三时中活着，而且涵括了它们的一切显似底分化，在其内中保持着将来准备显示。于是在此，在这生活于现在的习惯中，我们有第二番凝敛，第二番除外底集中，更加范限这有体，且使之更复杂化了，但是使作为的明显过程简单化了，由于不将其关联到“时间”的全部无限过程上，却关联到时分的一决定底联续上。

是故，在人的肤表知觉性中，他对自己，机动地，实际地是现时中的人，不是过去的人，曾经是但已不存在了，也不是将来的人，还没有存在的；他是以记忆将自己联系于其一，以预知联系于其另

一：一持续底私我意识贯串此三时，但这是一中枢化的心思构造，不是一真元底或引伸了的存在，涵括着已是者，正是者，和将是者。一自我的直觉是在其后方，但那是一在下层的同一性，不为他的人格的变易所影响；在他的有体的表面形成中，他不是那个，而是他在此一时之为他者。但全时这在此一时的存在，不是他的有体之真实底或全部底真理，只是一实际底或实用底真理，为了他的生命之外表运动的目的，且在其范围以内。这是一真理，不是一非真实，但这只是在其正底部分中的真理；在其负底部分中，它是一无明，而且这负性底无明，范限着而且甚至时常淆乱着实际真理，以致人的知觉底生命，依一无明前进，一局部底，一半真半伪底知识前进，而不是依照他自己的真实真理，他所遗忘的。可是因为他的真实自我是真正底决定者，秘密从后方统治一切，究竟是在后的一知识乃真决定他的存在的形成了的轨道：表面底无明，建立了一必需底范围着的轮廓，而且供给那些因素，由之他于今的这一人生及他于今这时分所需要的外表底色彩和转变，皆给予他的知觉性和他的作为了。在同样底方式上，且为了同样底理由，人自单独体认他自己与他此生所带的名与色为一；他无知于他生前的过去，正如他死后的将来。然而，凡他所忘记的，皆涵藏于他内中的保留一切的整体知觉性中，当体存在，能生效果。

在表面上的除外底集中，也有一较小底实际用处，虽属暂时性质，也可以给我们一点指示。肤表底人，生活于一时分到一时分，在他现在这一生中，好像是作几部分活动，而且，时当其忙于每一部分，他能够作一除外底集中，一凝敛于其中，以此他遗忘了他自己的余分，于此一时将其遗留在后，到那程度是自忘的。在此一时其人是演剧员，诗人，兵士，或任何其他什么人，可能由他的有体之力量，他的“多波士”，他的过去底知觉能力，及从之发展出的作用

之某些奇特底或独著底作为，将他组成和形成的。不单是他宜于将他自己投奉于此一时的他自己的一部分之这除外底集中里，亦且是他的成功于作为中，大大依赖他之能遗置他自己的余分、只生活于他的当前工作中之完全性。可是全时我们能见到，是他整个底人，乃真在作其所为，不只是他的这某一部分；他之所为，他作为的方式，他带到其中的原素，他所给他的工作的标志，一皆依乎他的全部性格，心思，学识，天才，他的过去所造成他的一切，——而且，不仅是他的这一生的过去，亦复有其他诸生的，而且又不仅是他的过去，亦复有他自己的和他周遭的世界的过去，现在，和前定的未来，乃他的工作的决定者。在他中间的现在这演员，诗人，或兵士，只是他的“多波士”的一分别底决定；这是他的有体之力量，为了其能力的某一种特殊作为而组织了，是“多波士”的一分别运动，它能够，——而且这能耐不是一弱点，一缺陷，而是知觉性的伟大权能，——自体凝敛于那一独特工事中，暂时自忘，忘记自体的余分，虽则余分全时皆存在于知觉性后面，及工作本身中，在工作的形成上是积极底，或有其势力。人的这自动底自忘于他的工作中，于他所作的一出戏中，这异于他的那另一更深底自忘，在于分隔的墙没有那么在现相上为完全，且全然不能经久；心思能在任何时消散它的集中，从它的工作回到那更大底自我，以此为其一局部作为的。外表底或显似底人，不能随意回到他内中真实底人；他只能作这到相当限度，在他的心理体之异常状态下，非正常或超正常而作，或者，作的较永久且较完全，则为一长久辛勤底自我训练，自我深化，自我增高，自我扩大的结果。可是他仍能回转；所以分别只是在现相上，不是真元底：在真元上，二者皆是凝敛的、除外集中的同一运动，敛集于他自己，作为，力量的运动的某独特一方面，虽情况不同，工作方式相异。

这除外集中的权能，不限于凡人的较大自我，在某一独特性格或工作型上的凝敛，它引伸到我们适当其时所从事的某一活动中的全部自我遗忘。演员在高度紧张的时分，忘记他是一演员，变成了舞台上他所出演的那脚色；不是他真想着自己是罗摩或罗婆拏，而是他暂时体认他自己即是此名称所代表的性格的形式和作为，又那么完全，以致忘记出演之的真实人。同然，诗人忘记了自己，这人，这位工作者，在一时只是灵感激动底，非个人性底能力，在文辞与韵律的形成中作发的；其余一切则皆遗忘。兵士在作战时忘记自己，变成了进攻，与愤怒，与杀戮。同然，为高度忿怒所压的人，忘记了自己，如寻常所说，而且如在前章已较适合地且着重说过的，他变成了忿怒：这些名词表白一真实底真理，不是其人的有体在那一时的全部真理，而是他的知觉底能力在作为中的一实际事实。。他诚然忘却自己，忘掉了他自己的其余一切，及其他种冲动，与自制和自加指导的权能，以致他简单以占据他的热情的能力而作为，一时变成了那能力。这是在正常底人类自动心理中，自我遗忘性所能到的地步；因为他随后便必须回转到那较宽大底自我觉识的知觉性，以此自我遗忘仅为其一暂时底运动的。

但是，在更大底宇宙底知觉性中，必然有一权能，使这运动达到其绝对底一点，为任何相对运动所可能达到的最大底极端，而这一点，不是在人的无知觉性中，而是在物质底“自然”之无心知性中达到的。人的无知觉性，不是常住底，而是常回到清醒底知觉有体，即正常是、特著是人之为人者。这无心知性，不较除外地集中于我们的暂时底有体、所以范限着人的清醒知觉性者的无明更真实；因为有如在我们内中，也在原子，矿物，植物，物质“自然”的每一形式中，物质“自然”的每一能力中，我们知道，有一秘密底心灵，秘密底意志，秘密底智慧在工作，异乎暗默底自忘底形式，即《奥义

书》所说的“心知者”,——虽在无知觉底事物中亦复心知着,——若没有它的当体,且内成着“知觉底力量”或“多波士”,则没有“自然”的工作可作成。在那里为无心知底,是“自性”(Prakriti),能力的形式,动性底作为,凝敛于其工事中,与之体认为一,到那么一种程度,以致束缚于一种定境或集中的昏沉里,时当其被囚禁于那形式里,便不能回到它的真实自我了,不能回到整个底知觉体和整个底知觉体的力量,为它所遗下的,在它的单纯工事与能力的沉酣底定境中它所忘掉的。“自性”,施行底力量,变到不觉识“神我”(Purusha,补鲁洒)了,“知觉底有体”,将他隐藏于她内里,又只以知觉性从这“无心知性”出现而缓缓觉识。“神我”诚然同意于取它自体的现似底形式,“自性”替它构造的;它似乎变成了“无心知者”,物理体,情命体,心思体:但虽在这一切中,在真实性上它仍是它自体;秘密知觉底“有体”之光明,支持且内成着无心知者的作用,或“自性”的出现着而知觉底能力之作用。

无心知性是外表底,如同人的清醒心思之无明,或他的睡眠中的无心知或下心知,在其内中便是“全心知者”;它全是现相底,但它是完全底现相。这是那么完全,以致只是由一进化底知觉性之迫促,出现为其他形式,非如此被拘禁于这无心知底工作方法上者,它乃能回到它自体,在动物中恢复一局部底觉识性,其次在人、在他的最高度中,恢复一些接近的可能,接近一真是知觉底工事之开端,最初一较完全底虽仍属肤表底开端。但是,如在外表底人和真实底人这场合,其间有一相似底虽属较少底无能性,那分别也仍然只是现相底。真元上,在事物的宇宙秩序中,物质“自然”的无心知性,是同一除外底集中,同一在工作与能力中的凝敛,有如在清醒人的心思的自我范限中,或自忘的心思之集中于其工事里。唯独是那自我范限推到了自我遗忘的最远底一点,乃变成了不是一

暂时底作为，而成了其作为的律则。“无知性”在“自然”中便是完全底自我无明；人的局部知识和普通底无明，是一局部底自我无明，在“自然”的进化秩序中标志向自我知识的一回转；但二者以及一切无明，若加以检讨，皆是一肤表底除外集中，“多波士”的一自我遗忘底集中，有体的知觉能力，集中于其运动的某一路或某一段上，单独为它所觉识的，或似乎单独是在表面上的。这无明在那运动的范围以内是有效果底，且为了它的目的是有效能底，但它是现相底，局部底，肤表底，不真元是真实底，不是整体底。我们必须在一非常有限底义度上用“真实底”这名词，不在其绝对义度上；因为无明是够真实底，但它不是我们的有体的全部真理，而且以其自体视之，甚至它的真理对我们的外在觉识也已误表。在它自体的那真实真理上，它是一内入了的“知觉性”与“知识”之外转而回到它自体，但是当作一“无心知性”与一“无明”，它是机动地有效能底。

这既是“无明”的根本性质，一实际真理，在现相上是、却非真实是分化着的，范限着和分别底知觉能力，凝敛于其工作中，以致似乎遗忘了它的全体底和真实底自我，——以此，我们可答复那些问题，这运动是为何，如何，又在何处。“无明”的理由，其需要，变到够明白了，一旦我们见到，倘若没有它，则我们的世界的显示的目的会不可能，全然不能作成，或不能完全作成，或者不在它应成就且已成就的方式上成就。多方底“无明”之每一方面有其是正底理由，只是唯一普通底需要之一部分。人，生活于他的无时间底有体中，不能将自己投入“时间”的川流中，以他之隶属于其长往的运动，从一时分到一时分，即他现在的生活的性质，生活于他的超心知底或潜意识底自我中，他不会能从他个人的心思体之纠结作出与他周遭世界的关系，他应加以联结和散解的，或者，会要以根本不同底方式作之。生活在宇宙底自我中，不在私我底分别底知觉

性中，他会不能发出那分别底作为，人格，从自己的展望，以自己为独一底原本中心或据点，即私我意识对世界工事的贡献。他应当穿戴上时间性底，心理底，自私底无明，用以保护他自己，防避无限者的光明，与宇宙者之浩大，因以在这保卫之后方发展他的时间性的个人性于此宇宙中。他必须好像只在此一生中生活，戴上他于无限底过去与将来之无明：因为，否则倘过去对他现前，他便不能作出他现今底与他的环境的选择出了的关系在如所意想的方式里；他的知识会于他太伟大了，那必然会改变他的行为的全部精神、与形式，与平衡。他必得生活于为身体生命所吸住的心思中，不在“超心思”中；因为否则这些无明的保卫障壁，为心思的范限着，分化着，区别着的权能所创造的，不会筑成了，或会变到太薄，和透明，不合他的用。

那目的，为了达到它，凡此一切除外底集中我们所称为“无明”者皆属需要底，乃是要周转那循环，即自我遗忘与自我发现的圆圈；为了它的喜乐，秘密底精神在“自性”中乃擅有“无明”。非是否则一切宇宙显示皆会变到不可能；但那会是迥乎不同于我们生活其中的这一显示；那将是限于神圣“存在”的高等诸世界，或限于一典型底不进化的宇宙，其间每一有体，生活于其自有的自性律则的全部光明中，而这正面底显示，这外转的循环，将不可能。在这里为目标者，在那里会是永恒底境况；在这里为一阶段者，将是一久延底存在型。是为了发现他自己于他的有体的和他的自性的这些似是底对反者中，“真、智、乐”乃下降入物质底“无知性”里，戴上了它的现相底无明，当作一外表底假面具，在其中他将自己从他自己的知觉底能力前隐蔽了，任其自忘，凝敛于其工作和形式中。是在那些形式里，缓缓醒觉的心灵，乃当接受一无明的现相上底作为，这无明如实是明，从原始底无知性中进步地醒觉的，而且，是在这

些工事所造成的新情况中，它得重新发现它自体，且以那光明神圣地转化人生，这么辛劳以圆成其降入“无心知”中的目的的。这宇宙底循环的目的，不是尽可能迅速回到诸天界，其间美满底光明和喜乐皆为永恒，或回到超宇宙底福乐里；也不徒是重复一无目的底回旋，于无明的一悠长而不完善底轨道上，寻求着知识而永不是美满得到它，——在那场合，无明将是“全心知者”的不可解释的大错，或者是一痛苦底、无目的底“必需”，同样不可解释的，——而是实践“自我”的“阿难陀”，在异乎超宇宙底情况中，在宇宙有体中，而且，寻得其喜乐与光明之天，甚至在为一具体底物质存在的条件所提供的反对下，由奋斗，因此是趋向自我发现的喜乐的奋斗，这，似乎是心灵之出生于人体中、及人类在其循环系统中的辛劳的真正目的。“无明”是一必需底、虽甚属附带底项目，宇宙底“明”所附加于其自体的，以使那运动成为可能，——不是一大错和堕落，而是一有目的底降临，不是一诅咒，而是一神圣底机会。求得而且体现“大全悦乐”于其多方性的一深密底概括中，成就无限底“存在”之一可能性，非在其他情况下可能成就的，从“物质”造出一神圣底殿堂，似乎是加到生入物质世界的精神上之事业。

我们见到，无明不是在秘密心灵中，而是在显似底“自性”中；甚且也不属于那“自性”之全体，——它不能，因为“自性”是“全心知者”的作用，——而是起于其原始底整体光明与权能的某些发展。那发展在什么地方发生，在有体的什么原则中得其机会和起点呢？必然的，不是在无限底有体，无限底知觉性，无限底悦乐中，那皆是存在的最上诸界，由之其他一切皆源出或下降于此较幽隐底、暧昧底显示中者。在那里不能有其地位。也不是在“超心思”中；因为在“超心思”中，无限底光明与权能皆常在，甚至常在于最有限底工事中，而且一体性之知觉性，怀抱着分殊性的知觉性。是

在心思界上，退置真实底自我知觉性乃有可能。因为只有心思是知觉底有体的那种权能，能区别，循着区别的路线前进，以分殊性的意识而显著，为特性，而以一体性的意识居后，非显著，非其工事的真本质料。设若以任何偶然底机会，这支持着的一体性意识能被引后退，——它为心思所有，不在其分别底自有的主权中，但因为它后面有“超心思”，因为它返映“超心思”的光明，它只是“超心思”的一次等权能，依之而起的，——设若一障幕可在心思与“超心思”之间垂下，障蔽“真理”的光明，或只让其光线透入却是散漫了，分布了，返映了，但有错乱和分化，则“无明”的现相可干入。这样底一障幕是有，如《奥义书》所说，是“心思”本身的作用所组成的：这是在“高上心思”中的一黄金盖子，隐蔽了超心思底“真理”的面庞，但反映出它的像貌；在“心思”中，这成了一较晦暗和烟雾胧明底罩幂。那作用，是“心思”的凝聚底下视，视着分殊性，即其特著底运动，视线离开了至上底一体性，为那分殊性所表现的，直到它完全不记起一体性而以之自支了。即算如此，一体性仍然支持它，使它的活动成为可能，但那凝定了的“能力”，不觉识它自体的渊源和更伟大底真实自我了。“心思”既遗忘了其所依起者，因其凝聚于形成着的“能力”之工事中，便与那“能力”那么体认为一，以致它失去了对自体的把持，变到全般沦没于工作的一定止中，它所仍以其梦游似的作用而支持的，但已不复觉识它了。这是知觉性之下降的最后一阶段，一深沉底睡眠，知觉性之不可测的深定，是物质“自性”的作用之深厚基础。

虽然，应当记住，时当我们说“知觉性·力量”的一局部底运动，凝敛于其形式和作为上，于其工事的一有限原畴中，这不暗许其整体性有何真实底分化。将其自体的余分留置在后，只有使那一切余分，对在此运动的有限范围中的前方直接活动的能力幽暗

化了的结果，但不是将其屏置于范围之外；事实上整体底“力量”是在那里的，虽则为“无心知性”所障蔽，而且是那整体底“力量”，为整体底自我有体所支持，经过其前方底能力，乃作全部工作，且寓居为运动所造成的一切形式里。也当注意到，为了要移去“无明”的障幕，有体的知觉“力量”在我们的内中，运用它的除外底集中之一反面作用；它静止在个人知觉性中的“自性”的前方运动，除外地集中于隐藏着的内中有体，——在“自我”上，或在真实底内中有体，性灵底，或心思底，或情命底有体上，“神我”上，——以启开它。但时若它已这样做了，它无须留止于这反对底除外性中；它能恢复它的整体底知觉性，或圆球形底知觉性，双包“神我”的有体与“自性”的作用，心灵与其工具，“自我”与“自我权能”(ātmaśakti)的机动；于是它能以一更大底知觉性怀抱它的显示，无有于前此之诸多范限，无有于“自性”于内寓底“精神”之遗忘的后果。或者，它可静止它所显示的全部工事，集中于“自我”与“自性”的一较高水平，将有体提升到上面，移下那高水平的权能以转化从前底这显示。凡如此转化了的，仍是包含于一新底更大底自我创造中，但当作高等机动及其高等价值的一部分。这是能够发生的，时当我们的有体中之“知觉性 · 力量”，决定要升起它的进化从心思底到超心思底水平。在每个场合，是“多波士”发生效果，但它在一不同底方式上作为，按照所应当作成的事，按照“无限者”的预定了的程序，机动，自我施展。

但仍然，纵使这是“无明”的机巧，可以问如何“全心知者”，虽只在他的知觉底能力的一部分底作为中，甚至能成功于达到这表面底无明与无心知，这是否存其为一神秘。即使是如此，也值得规定一下这神秘的精确作用，它的性质，它的范围，使我们不为其所怔，而迷于它的真实用途，与它所给的机会。但神秘是分化着的智

识之一虚撰，那，因为它发现或造出两个概念间之逻辑底对反，便以为有两个观察到的事实间的对反，因此不能同存并在而为一体。这“无明”，如我们见到的，如实是“明”的一权能，以范限其自体，以集中于当前底工作上，为实际上一除外底集中，这不阻止后面的全部知觉体之充分存在和工事，为在所选择的情况中的工事，且自体加到自性上的。一切知觉底自我范限，是为了其某特殊作用之一权能，不是一弱点；一切集中，是知觉底有体之一力量，不是一无能。是真，在“超心思”，则能作一整体底，概括底，多性底，无限底自我集中，在这，则是分化着，有了限制；也是真，它造出颠倒底，一如局部底，而且，到这地步，为虚伪底或只是半真底事物价值：但我们已见到这范限和知识之局部性的目的；而目的既经认许，则圆成此目的之权能亦当认许，在绝对“有体”的绝对力量中。为了某一独特工事的这一自我范跟的权能，非但不是与那“有体”的绝对底知觉力量不相违戾，反恰合是多种权能之一，我们希望其存在于“无限者”的多种权能中的。

“绝对者”，不是真以在它自体中发出一诸多关系的宇宙而被限制了；这是它的绝对有体，知觉性，力量，自我悦乐的一自然底活动。“无限者”，不是以在它自体中建造无限一系交互活动着的有限现相而被限制了；那倒是它的自然底自我表现。“太一”，不是以其能为多性之能量，它多方多式地享受它的自体于其间者而被限制了；那毋宁是一无限者的真实表诠的一部分，如其与一严格底，有限底，和概念底一体性相对反。同然，“无明”，被认为知觉底有体之多方自我凝敛着和自我范限着的集中之一权能，是一自然底变换的能量，在他的自我知觉底知识中，是“绝对者”在它的显示中的关系之可能底定态之一，“无限者”在它的有限工事的系统中之可能底定态之一，“太一”在它于“多”中之自我享受之可能底定态

之一。以自体凝敛以至不觉识此世界，可是同时又继续存在，这种权能，是这知觉性的能量之一极端；凝敛于宇宙工事中，以致无知于自我，全时皆在作那些工事者，这种权能是相反的另一极端。但两者中那一个也不真实范限“真、智、乐”的整体底自我觉识底存在，那双超这些似是底对反者；即使是在它们的对反中，它们也助成表现且显示“不可名相者”。

# 第十四章　虚伪，错误，不善，与罪恶之由来及其对治

倘若"无明"在其自性是一自体范限著的"知识"（即"明"），忘却了其整体底自我觉识，且局限于一除外底集中里，即集中于某一个原畴内，或于宇宙动运的一隐蔽着的表面上，然则在这观念下，我们当如何处理这问题呢——罪恶的问题，时当人的心思转到他自己的存在和宇宙的存在之神秘时，便最深锐地烦劳它的？一有限底知识，为一秘密底"大全智慧"所支持，当作一个工具，用以在必需底限制中作出一有检束底世界秩序，这可认许，认为宇宙底"知觉性"与"能力"的一可知的程序；但是虚伪和错误的需要，不善与罪恶的需要，或这些的用处，在遍在底"神圣真实性"的工事中，这不那么容易可认许了。可是，倘若那"真实性"是我们所假定它那样，则这些相反底现相之呈露，必然有些需要，有些意义，有些功用，它们在这宇宙的经济上所当发施的。因为，在完全底不可移的

“大梵”的自我明，也必是大全知识中，由于凡此一切之为是者皆是“大梵”，这些现相不能偶然而至，不能是一干人着的意外事件，不能是宇宙中“大全智者”的“知觉性·力量”的一非自愿底遗忘或错乱，或为在内中寓居的“精神”所未防备的丑恶底遭遇，而它成了囚人，在一迷宫中乱走，极难逃脱。这也不能是有体的一不可解释的神秘，原始底和永恒底，那神圣底“大全导师”，不能向他自己或向我们说明的。在其后方，必然有“大全智慧”本身的一意义，“大全知觉性”的一权能，允许它，运用它，为了我们的自我经验和世界经验的现在工事中的不可少的作用。现在应当更直接考验存在的这一方面，决定其起源，其真实性的限度，其在“自性”中的地位。

这问题可从三个观点研究，——其与“绝对者”，无上“真实性”的关系，其渊源与宇宙工事中的地位，其作为与在个人中的支点。显然的，这些乖谬底现相，在无上“真实性”本身里，没有直接根源，在那中间没有什么具有这种性格的；这些皆是“无知”与“无心知”的作品，不是“有体”的基本底或本初底方面，不是于“超上者”或“宇宙精神”的无限权能为本有。人有时候这么推理：如“真”与“善”皆有其绝对，同样“虚伪”与“不善”亦应当有其绝对，或者，倘若不是这样，则两者必皆属于相对性；“明”与“无明”，“真”与“伪”，“善”与“恶”，皆只相对而存在，出乎这些二元性之外，它们没有存在。但这不是这些对反者的关系之基本真理；因为，第一，“伪”与“恶”，非同于“真”与“善”，皆分明是“无明”的结果，于无“无明”之处则不能存在：它们在“神圣本体”中没有自我存在，它们不能是“神圣自性”中的本生原素。设若，有限底“明”，即“无明”的自性，豁除它的范限，若“无明”消失于“知识”中，则恶与虚伪不能仍在：因为二者皆无知觉性与妄知觉性的结果，而且设若有真知觉性或全知觉性代替“无明”，则它们便不复有其存在的任何基础。因此

不能有虚伪的绝对，恶的绝对；这些事物皆是世界运动的一副产品：虚伪与痛苦与罪恶的幽暗之花，其根皆植在“无心知者”的黑土里。另外一方面，没有对“真”与“善”的绝对性的这种内在底阻碍：真与伪，善与恶的相对性，是我们的经验的一事实，但同样这是一副产品，不是于存在为本有底永久因素；因为这只于人类知觉性所作的估价为真实底，于我们的局部知识与局部无明为真实底。

“真”于我们为相对，因我们的知识是为无明所围绕。我们的精明视见，止于外表现相，皆不是事物的全般真理，而且，若我们更深透入，我们所达到的皆是猜度，或比知，或提示，不是了然无疑底真实之见。我们的结论皆是局部底，推测底，或造成的；我们对它们的述说，即我们对真实的间接接触之表白，其性质乃属代表的或形相的，思想的知见本身即是表相的文字相，不是“真理”本身之具形成体，不是直接为真实可信。这些形相或代表，皆非完善，皆昏暗，随附有其无知性或错误的阴影；因为它们似乎否认或闭拒其他诸多真理，甚至它们所表现的真理，也得不到其充分价值：是它的一端或边隅，乃投映为形式，其余的则皆遗留在阴影中，未之见，或变了形，或非端然可见。几乎可以说，没有事物的心思底陈说能全般是真实底；它不是“真理”有形体，纯粹且裸露，而是一衣蔽了的形像，——常时唯有衣蔽乃为可见。但这种性格，非通于知觉性的一直接作用，或通于由同一性的知识之真理；在那里我们的见视可能有限，但如其所伸展，到那限度是可信的，而真实可信，乃趋向绝对性的第一步：错误可自附于对事物的直接之见或同一性之见，由于心思上的累赘，由于一误会底或不正当底引伸，或心思的误解，但它不进入本质。这于事物的真切底或同一性底视见或经验，乃知识的真正自性，在有体内中自体存在，虽则在我们的心思中，移译为一次等形成，非真切可信，且依他而起。“无明”，在它的渊源

上没有这自体存在，或这真实可信的性格；它以知识之范限或缺少或断绝而存在，错误则由于离背真理，虚伪则由真理之淆乱或违戾或否定。但不能同样说上知识，说其在真正本性上是由无明之范限或缺少或断绝而存在：诚然，它在人的心思中，可能部分是以这么一种范限或断止之程序出现，或由黑暗从一局部底光明后退，或者它可能有无知而化为知识的一方面；但在事实上，它是从我们的深处，它的本土存在之处，以一独立底出生而起的。

复次，关于善与恶，可以说一个以真知觉性而存在，另一个则仅以错误知觉性而依存：倘若有一纯真无杂底知觉性，则唯有善能存在：它不复参杂了恶，或在恶之前形成。人类的善与恶的价值，如同真与妄的，皆诚然是不定，而且相对：在某一地或某一时所认为真理者，在另一地或另一时被认为谬误；所被认为善者，在他处他时可视之为恶。我们也遇到我们所称为善者，却结果出恶，而我们所称为恶者，却结果出善。但善之出生恶的这不顺底结局，是由于明与无明的混乱和参杂，由于错误知觉性透入真正知觉性，以致有我们的善的愚昧底或错误底施行，或则由于侵害着的力量之干扰。在那恶而产生善的相对场合，那相反的较愉快底结果，是由于某些真正知觉性与力量之干入，在后面发生作用，尽管有错误知觉性和错误意志，或者是由救正着的力量参进了。这相对性，这混杂，是人类心思性的一种情况，“宇宙底力量”在人生中的工事；这不是善与恶的基本真理。可以辩驳说，物理底恶，如大多身体上的痛楚，与明与无明无关，离正当与错误知觉性独立，原内在于物理“自性”中：但是，在基本上，痛苦与患难皆是在表面有体中的不充足的知觉性・力量的结果，使其不能正当调理自己与“自然”，或不能同化宇宙底“能力”之接触且使自体与之相和合；倘若我们中间有一光明底“知觉性”与神圣底“力量”，属整个“有体”的，整体当

前，则痛苦与患难皆不会存在。所以，真与伪，善与恶的关系，不是相互依倚，而是属一对反的性质，如光明与阴影；一阴影依光明而得其存在，但光明不依乎阴影而得其存在。“绝对者”与其基本诸方面的某些这类对反间的关系，不是它们皆为“绝对者”的基本底相反对诸方面；伪与恶皆无基本性，无无限性或永恒底有体的权能，无自体的存在，即算是由“自我存在者”中的潜在性而存在之存在性也没有，无一原始底内在性之确实性。

无疑，这是一事实，一旦真或善显示了，伪与恶的概念也变成一可能性；因为时若有了肯定，其否定乃可思议。有如存在，知觉性，与悦乐的显示，已使非存在，无心知，无感觉的显示变到可思议，而且，因可思议，遂在某方式上为无可避免，因为一切可能性皆推向实际性，直至已达，同样的，于“神圣存在”的这些方面的反对者亦然。在这论据上可说，这些对反者，既在显示之入门处必为显示着的“知觉性”立刻见到，则可列为暗含底绝对者，且与全宇宙存在不可分离。但首先应当注意到，只是在宇宙显示中它们乃变为可能；它们不能先存在于无时间底有体中，因为它们皆与其本质之为一体性与福乐不相容合。在宇宙中它们也不能生起，除了由真与善的一限制，限于局部底和相对底形式里，由打破存在与知觉性的统一，破析为分别底知觉性和分别底有体。因为，凡虽在多性与异性中亦有知觉性·力量的完全底相互性与一性之处，在该处自我知识与相互底知识的真理是自动自发的，自我无明与相互底无明的错误是不可能的。同然，凡真理存在为一整体之处，在一自我觉识底一性上，该处虚伪不能进入，恶也屏去了，由于除外了错误知觉性与错误意志，及其于虚伪与邪恶之动作。一自分别性干入了，这些事物也皆能进来；但虽是这同时性也非必然底。倘若有充足底相互性，甚至已缺少了一性的一自动意识，而且，倘若分别底

诸有体不违犯或离越它们的有限知识之常型，则和谐与真理仍能操极权，恶将不得其门而入。因此，没有虚伪与邪恶的确实底必然底宇宙性，正如其没有绝对性；它们皆是一些境况或结果，只在某一阶段兴起的，时当分别性臻极于反对，无明臻极于知识的一原始朴野底无知觉性，遂结果出错误知觉性与错误知识，及其所包含的不正意志，不正感觉，不正行为，不正反应。问题是：在宇宙显示的那一环节上，这些对反者进来了；因为这或者可能在某一阶段上，知觉性增上内入于分别底心思和生命中时，或者，只在其投入无心知性之后。这便销归于此一问题：是否虚伪，错误，不正，邪恶，原始存在于心思界与情命界，于心思与情命为本生底；或是否只属于物质显示，因为在此中、由起于“无心知性”的黑暗加到心思与生命上。也可能追问，倘若它们竟存在于超物理底心思与生命中，是否它们在那里为原始底，固有底；因为它们也或可进到其中，为物理底显示之一超物理底引伸或一后果。或者，倘若那不能立，则可能是它们之起，乃作为宇宙底“心思”和“生命”中之一助成着的超物理底肯定，为了其在那显示中之出现的先决底必需，它们更自然是属于那显示，当作创造性底“无心知”的必然底结果。

久已，这是人类心思所保持为一传统知识，即时若我们出乎物质界以外，则发现这些事物也皆存在于我们以外的诸世界里。在超物理经验的诸界中，有情命心思与生命的诸多权能与形体，它们似乎是这些我们在此土地存在中所遇到的生命心思和生命力量之乖戾底，缺陷底，或颠倒底诸多权能与形体的先物理底基础。有些力量，而且如潜意识底经验仿佛表明，有些超物理底有体，以那些力量化为形体，在其根本自性中依附无明，依附知觉性的黑暗，力量之误用，悦乐之颠倒，依附一切我们所称为邪恶的事物之因与果。这些权能，有体，或力量，皆活动于以它们的乖谬底构造加到

世间生物上；皆急于保持它们在显示中的统治，它们反对光明与真理与善之增加，而且，更有甚者，反对心灵之进向一神圣知觉性与神圣存在。是存在的这一形相，我们见到在传统中描画为“光明”与“黑暗”，“善”与“恶”，宇宙底“和谐”与宇宙底“纷乱”之冲突，一个传统，在古代神话中，在宗教中，皆是普遍底，且为一切玄秘知识的派别所通有。

这传统知识的理论，是完全合乎理性的，且可由内中经验证实，而且，倘若我们承认有超物理底真实，而不自囿于承认物质有体为唯一真实，则这理论自然可立。有如有一宇宙底“自我”与“精神”，漫遍此宇宙及其万事万物，而且支持之，同然，有一宇宙底“力量”推动此万事万物，而且在这原始底宇宙“力量”上，有许多宇宙“力量”依托着，而且发生作用，皆是它的诸多权能，或兴起为它的宇宙作用的诸多形式。凡在此宇宙中已表呈者，有一“力量”或一些“力量”支持它，要圆成它，或推进它，在它的功能上，得到它们的基础，在它的成就，与生长，与统治上，得到它们的成就的缘由，在它的胜利或生存中，得到它们的自我圆成，或它们的存在的延续。正如有“知识”的“权能”或“光明”的“力量”，同样有“无明”的“权能”或“黑暗”的幽沉“力量”，其工作是延长“无明”与“无心知”的统治。正如有“真理”的诸多“力量”，同样有种种“力量”依“虚伪”而生活，支持它，为它的胜利而生活；正如有许多权能，其生命是密切联系于“善”的存在，理念，与推动上，同样也有许多“力量”，其生命是密切联系于“恶”的存在，理念，与推动上。是此宇宙底“不可见者”的真理，乃在古代信仰中象征为“光明”与“黑暗”，“善”与“恶”的权能间的一斗争，要占有世界和统治人类的生命；这便是《韦陀》中的天神与其仇敌，“黑暗”与“分化”之子的战斗的意义，在后代传统中，这衍为狄秬与巨人，与魔鬼，阿修罗，罗刹，毗沙遮的战斗了；

同样一传统，见于袄教的“二重原则”，与后世的闪族教的对反，以上帝和他的天使在一边，与“撒旦”和他的战队在另一边之战，——皆是不可见的“人物”与“权能”，将人类领导至“光明”与“真理”与“善”者，或引诱人屈服于“黑暗”与“虚伪”与“邪恶”的不神圣原则者。近代思想，则不觉识不可见的力量，除了那些由“科学”所启明的或建造的；它不相信“自然”能创造其他何物，除了这些在我们的周围，在这物理世界中的，人，兽，禽，蛇，鱼，虫，细菌，和微生物。但是，倘若有些不可见的宇宙力量，在其性质是物理底，在无生命底对象的躯体上发生作用，则亦无有效底理由，为什么不能有些不可见的宇宙力量，在其性质是心思底和情命底，在他的心思和他的生命力量上发生作用。而且，倘若“心思”和“生命”非人格性底力量，形成知觉底有体，或用人以具其形体于物理底形式中，且在一物理世界中，而且能以“物质”且在“物质”上发生作用，则在它们的自有的诸界上，它们形成知觉底有体，其较微妙底本质非我们所见，或者，它们从那诸界上，能向物理“自然”中的有体发施作用，不是不可能的。无论我们于过去底人类信仰或经验的传统造像上，加以何种真实性或神话底非真实性，它们总归是在原则上为真实底事物之一些表呈。在那场合，则善与恶的初始渊源，不会在这世间生命中，或这出乎“无心知性”的进化中，而是在“生命”本身中，它们的渊源当是超物理底，而它们当是从那较大底超物理底“自然”，返映到此世间的。

这却是确然的，时当我们返入我们自己内中，深深远离表面现相，我们发现思心，情心，和人的感觉体，皆为某些力量所推动，非在他自己的管制下，而且，他能变为诸多宇宙性格底“能力”的手中的工具，而不知道他的行动之所由来。是从物理底表面后退，而退入他的内中有体与潜意识底知觉性，他乃直接觉识它们，且能直接

知道和应付它们在他身上的作用。他变到觉识那些引导他到这一方向或那一方向的干预,觉识那些提示和冲动,自乔装为他自己的心思的原始运动,他却应当与之战斗的。他能体会到,他不是一知觉底生物,不可解释地出生于一不知觉底世界中,出自一无心知底“物质”的种子,而在一幽暗底自我无明中游移,他却是一具有形体的心灵,以其作为、宇宙底“自性”正是要圆成它的自体,他是一浩大底净辩的活底原地,“无明”的一黑暗,它从之出现于此世界的,与“知识”的一光明,正向上生长,向未尝先见的终极的,两者正争持于此。那些要推动他的“力量”,其中有些是善与恶的力量,自呈为宇宙“自性”的种种权能;但它们似乎不单是属此物理世界,而是属于出乎其外的“生命”和“心思”诸界。

在这萦绕我们的问题上最关重要的第一事,我们所当注意的,便是:这些“力量”在其作为中,好像常是超出了人的相对性的度量;它们在其较大底作为中,皆是超凡底,神圣底,巨力底,或魔力底,但它们可在人中造出它们的形成,或大或小,在他的伟大上,在他的渺小上,它们可摄持他或驱使他,在某些时分,或长期,它们可以影响他的冲动或他的行为,或者占据他的整个本性。倘若那占据发生了,他自己便可被推动到寻常人类的善或恶的过度量;尤其是邪恶成形,震惊常人的观感的度量,越出了凡夫的人格范围,近于巨人底,无节制底,不可限量的了。然则可以问:否认邪恶之绝对性是否错了;正如在人中有一驱迫,一企慕,一切念,要趋于一绝对底真,善,美,同然,这些运动,———如那些超上着的深密度,痛苦和患难所可达到的,——似乎指出一绝对底恶之自体实践的企图。但是,不可度量者,不是一绝对性的表征:因为绝对者本身不是一大、小度量上的事物;它是超出了度量,不是在浩大性的意义上,而是指在其真元有体中之自由为不可量;它可以自体显示于至

微者中，一如在至大者中。是真的，时若我们由心思度到精神，——而那便是往绝对者的一过道，——光明的，权能的，和平的，喜乐的一增上着的深密性与一微妙底广博性，皆表征我们之出离我们的范限：但这起初只是自由的，高度的，普遍性的一表征，还不是自我存在之绝对性，即此事之真元。这一绝对性，是痛苦与邪恶所不能达到的，它们皆为范限所拘束，它们皆是依起的。设若痛苦变到不可量，则它自体终尽，或与它在其中显示者同尽，或崩倒而入于无感觉性，或者，在稀有底情况下，它化为一“阿难陀”之极乐。设若邪恶化为独一且不可量，则它会毁灭世界，或毁灭那持载它和支持它者；它会以散坏而将它自体与事物销归无有。无疑，那些支持邪恶和黑暗的“权能”，以其自我扩张之大度，试欲达到一无限性的模样，但是其所能成就的一切，便是庞大，不是无限；或者，至少，它们能表呈其原素为一种幽深底无限者，与“无心知者”同度量，但那是一虚伪底无限者。“自我存在”，在真元中或以在“自我存在者”中的一永恒底内在性，乃绝对性的条件：错误，虚伪，皆宇宙底权能，但在其自性上皆是相对底，非绝对，因为它们皆依赖其对反者之颠倒或相违而存在，不像真与善之皆为自我存在底绝对者，无上“自我存在者”的内在底诸方面。

第二点的质问，由这些黑暗底对反者之超物理底和先物理底存在之证明出现了：因为那提示究竟它们是原始底宇宙原则。但又应该注意到，它们的出现，不伸到高于低等超物理底生命诸界；它们皆是“风之王子的权能”，——在古代象征中，“风”是生命原则，因此属于中间世界，以情命原则为主、为真元之处。这些敌对底反对者，然则不是宇宙的本始权能，而是“生命”或生命中的“心思”之创造物。它们的超物理底诸方面，与在土地自性上的势力，能以一下降着的内入的诸世界，与上升着的进化的平行底诸世界

之同存并在解释，非精确是土地存在所创造的，但是当作下降着的世界秩序的一附加，和进化着的土地上的形成之一准备了的支持而造出的；在此，恶乃能出现了，非是当作于一切生命为内在底，而是当作一可能性，一豫先底形成，使它之形成于知觉性之自“无心知者”之进化底出现中为必有。无论这可能是怎样，是当作“无心知性”的一产品，我们乃能最佳观察到且了解虚伪，错误，不善，邪恶的由来，因为是在“无心知性”之返回到“知觉性”时，可见到它们的形成，是在那里，它们乃现为寻常，甚至必有。

从“无心知者”最初出现的是“物质”，在“物质”中似乎虚伪与邪恶不能存在，因为二者皆为一外表底、无明底、和分化了的知觉性及其反应所造成。在物质底能力或对象中，没有这种知觉性的活动底表面组织。在其内中而有无论何种寓居着的秘密知觉性，它总似是暗默，未分辨，为一；在组成此对象的“能力”中为惰性地内在且内向，它以其中之沉默和玄秘底“理念”支持着形体，且使之发生效果，但此外则自体封裹于其所创造的能力形体中，无传达亦无表现。纵使它依照“物质”的形式在一相应底自我有体的形式中而区别它自体（rūpam rūpam pratirūpo bahūra）①，然它没有心理底组织，没有知觉底正动或反动的系统。仅是由与知觉底有体相接触，然后物质对象能发施权能或势用，可称为善底或恶底：但那善或恶，是被所接触者从之得益或损，利或害的意识所决定；这些价值，不属于物质对象，而属于某个运用它的“力量”，或为接触它的知觉性所造成。火能给人温暖或灼伤人，但那是他非意愿地遇着它，或意愿地利用它；一药物治好病或一毒品杀人，但善与恶的价值，是由用者使之发生作用：也当注意到，一毒药能治病亦能杀

① 见《羯陀奥义书》，二，五，九，拙译：“所遇成形色。”——译者

人，一药物能杀人或损人，亦能治病或有益。纯粹“物质”世界是中性底，不负责任；这些人所坚持的价值，不存在于物质“自性”中：正如一高上“自性”超越了善与恶之二元，同样的，这低等“自性”落到了善与恶二元之下。这问题可开始表出另一方面了，倘若我们进到物理知识的后方，承认一种玄秘研究的结论，——因为在此我们被告知，有知觉底势力自附于对象上，而这些能是善底或恶底；但仍然可以立此一说，谓这不影响对象之中性，因它不以一个体化了的知觉性发生作用，而是被利用去为善或为恶，或并为二者：善与恶的二元性，非于物质原则为本生固有，它不存在于“物质”世界中。

这二元性，始于知觉底生命，以生命中心思之发展而充分出现；情命心思，欲望与识感的心思，乃恶的意识的创作者，恶的事实的创造者。进者，在动物生命中，恶的事实是存在的，受苦难的恶，与受苦难的意识，暴行，残忍，争斗，欺诈之恶皆在，但道德底恶的意识不在；在动物生命中，没有罪恶与善德之二元，一切作为皆是中性底，而且为了生命的保持及其延续，且为了生命本能的满足皆是可许底。善与恶的识感价值，皆固有于苦与乐，情命底满足与情命底触望之形式中，心思对这些价值的道德反应乃是人的创作。这不便是，如匆促可推说的，它们皆非真实，只是心思底构造，而且唯一接受“自性”的活动之真办法，即是或处之以中性底漠不关心，或作一平等底接受，或者，在智识上，容许一切她所作的，视为一神圣底或一自然底律则，其间一切皆无偏地可采纳的。那诚然是这真理的一方面：有“生命”和“物质”的一下理性底真理，它是不偏底，中性底，容许一切事物为“自然”的事实，有用于生命的创作，保持，或消灭，宇宙“能力”的三个必需底运动，皆相联而不可无，各在其自有的地位，有同等价值。也有一离了执着的理智之真理，能视

此一切如是为“自然”所容纳的，为有用于她的在生命和物质中之处置，能观察万事万物，无动于中，中立不偏，平等接受；这是一哲理底和科学底理智，见证着，试图了解，但认为要去批判宇宙“能力”之活动，则徒劳无功。也有一超理性底真理，自表呈于精神经验中，能观察普遍底可能性的活动，公正接受一切，认为皆无明与无心知的世界的真正底、自然底形态和结果，或者以镇静与仁慈容许一切，视为神圣工作的一部分，但是，如其等待一高等知觉性与知识的醒悟，为唯一逃出所自呈现为恶者的路，也准备在那真是有帮助和可能之处加以帮助和干预。但是，尽是如此，也有这另一知觉性的中道真理，使我们觉悟到善与恶的价值，钦重其必需性与重要性；这觉悟，不论其独特底判断之有效性或认可为何，乃进化着的“自然”的程序上不可少的步骤之一。

但是，这觉悟又从何出发呢？在人中是什么源出善与恶的意识，且给它以其权能和位置呢？设若我们只看程序，则我们可承认是情命心思作了这区别。其第一估价是感觉底，和个人底，——凡对生命私我为愉快，有助有益的，则是善；凡属不愉快，有损，能伤害或毁灭的，便是恶。其次一估价是实用底，和社会底：凡被认为对共同生活有助的，凡其所要求于个人，使他留于团体且管制团体，为了保持，满足，发展公共生活的良好秩序及其单位，便是善；凡在社会观念中有与此相反的效果或倾向的，便是恶。但思惟心于是又来到了，有其自有的估价，努力要找到一智识底基础，一法律的或原则的理念，为理性底或宇宙底，也许是一“羯磨”(行业)的法律，或一伦理体系，建立在理智或美学的，情绪的，或享乐的基础上的。宗教又带来了她的认可；有上帝的一言或一法，命令施行正义，虽“自然”允许或刺激其反对，——或者，“真理”和“正义”本身皆即是上帝，没有其他“神明”。但是，在凡此一切人类道德本能的

实际底或理性底施行之后方，有一种感觉，觉到有些更深沉者：凡此一切标准，或为太狭隘，苛刻，或为太复杂，混乱，不定，可以更换，由一心思底或一情命底转变或进化而更改；可是已感觉到，有一更深沉底长留着的真理，和我们中间的一点什么，能有那真理的直觉，——换言之，真实底认可是内里底，精神底，和性灵底。传统对这内中底见证者的称谓是良知，我们内里的一知见之权能，半为心思底，半为直觉底；但这是肤浅底，造作的什么，不可靠：在我们内中，确实有一更深沉底什么，不甚容易活动，甚为表面诸原素所掩饰，这便是一精神识感，心灵的认识，我们的本性内中本生底一光明。

然则这精神底或性灵底见证者是什么，或者，善与恶的意识，对它的价值是什么？可以立此一说：罪与恶的意识的一个用处，便是赋形之有体，可变到觉识此无心知与无明的世界之自性，觉悟到其罪恶与痛苦，且知道其善与快乐的相对性质，于是从之退转，转向那为绝对者。或者，不然，其精神底用处可能是由追求善与否定恶，而使本性纯洁化，直到准备于见到至上底善，从世界转向上帝，或者，如佛法伦理之所坚持，可以有用于消解此无明底我执，由此解脱了人格性与痛苦。但也可能是，此一觉悟乃进化本身的一精神底必需，向有体生长出自“无明”而入乎神圣一体性的真理，向一神圣知觉性与神圣有体的进化的一步。因为，远甚于心思或生命之能或向善或向恶者，是心灵人格或性灵体，乃坚执此区别，虽在较徒然是道德底分别为更博大底义度上。是我们内中的心灵，乃常是转对“真”，“善”，与“美”，因为是由这些事物它本身乃生长高大；其余的，它们的对反者，皆经验的必要底一部分，但当以有体之精神底增长而蜕去。我们内中的基本性灵元，以生命的悦乐与全部经验，为精神的进步底显示的部分，但它的生命的悦乐的正本原

则，是从一切接触和事情上，收集其秘密底神圣底意义与菁华，是一神圣底作用和目的，致使我们的心思和生命，可由经验而长到出乎“无心知”，而对向一至上底知觉性，出乎“无明”的分化，而对向一统一化的知觉性与知识。它是为了那个而在此，它从一生到一生遵循它的永是增进的上达的趋向与坚持；心灵的生长，是出自黑暗入乎光明，出自虚伪入乎真理，出自苦难而入乎它自有的至上底和普遍底“喜乐”之生长。心灵对于善与恶的知见，可能不与心思的人为底标准相印合，但它有一较深底识感，一准确底分辨，辨识什么是指向高上“光明”的，什么是指向离开它的。是真的，如低下光明是下于善与恶，同样的，高上光明也超出了善与恶；但这不是说以一无偏底中立性容许一切事物，或平等服从善的与恶的冲动，不是那意思，而是说有一有体之高等法律参入了，其间不复有这些价值的任何地位或用处了。有无上“真理”之一自我法律，它超上了一切标准；有一无上底和宇宙底善，为内向，固有，自我存在，自我觉识，自我发动，自我决定了，无限粘柔，具有至上“无限者”的光辉底知觉性之纯粹粘柔性。

然则倘若恶与伪皆“无心知”的自然产物，生命与心思从之而出的进化、在“无明”的程序中之自动底结果，则我们当看它如何生起，依赖什么而得存在，而且，什么是救治或脱离。心思底和情命底从“无心知性”之表面上的出现，在这中间乃可找到这些现相发生的过程。在此，有两个决定因素，——是这二者，乃虚伪与邪恶之同时出现的生果因。第一，在下层，有内在之知识的一仍属幽暗底知觉性与权能，在上层，也有可称为情命底和物理底知觉性之非决定底或否则形成不良的质料；是经过这一昏暗底困难底中介物，出现着的心思体得打出一条路，得将自体强加其上，由一造成的、而不复是内在的知识，因为这质料仍是充满了无知性，重负了，且

封闭于“物质”的无心知里。其次，这出现是发生于一分别了的生命形式中，这生命形式要坚定它自体，对待一无生命的物质惰性原则，抵抗那物质惰性的恒常牵引，引到散解，回返堕落入原始无生命底“无心知性”中。这分别了的生命形式，又要坚定它自体，仅仅为一有限底联合原则所支持，以对待一外间世界，这外间世界倘非敌视它的存在，却也充满了危险，它得将自体强加其上，征服生存空间，达到表现和繁殖，倘若它愿要活下去。在这些条件下知觉性的出现的结果，便是一自体坚定着的情命底和生理底个人之生长，生命与物质的“自然”的一构造，而有一隐藏了的性灵底或精神底真个人在后，“自然”为了它乃创造这外向底表现工具的。一随心思体增长，这情命底和物质底个人，乃取一恒常自我坚定着的心思，情命，身体的私我之较发展了的形式。我们的表面知觉性和生存典型，我们的自然有体，发展出了它现在底这种性格，是在这进化底出现之两个初原底和基本底事实之迫促下。

在其最初出现上，知觉性似乎是一奇迹，一个于“物质”为陌生的权能，不知怎样显出于一无心知底“自然”之世界中了，缓缓且艰难地在生长。知识，为此倏忽生死的动物所得到了，仿佛是从无物中造出的，学到了，增加了，聚集了，而在这动物的初生时，全然没有，或有，则非是当作知识，只是在遗传所得的一能量的形式里，这能量正合于此缓缓学习着的无知识性的发展初期。可以揣测，知觉性只是原始底“无心知性”，机械地记录生存的事实于脑经细胞上，细胞中遂起反映或反应，读出这些记录，诵出它们的答案；记录，反映，回答，联合组成似乎是知觉性者。但明显的，这不是全部真理，因为这可说明观察和机械底作用，——虽然不明白如何一不知觉底记录和回答，能化为一知觉底观察，于事物的一知觉底意识，和自我意识，——但于理念作用，想象，推测，智识以其观察到

的材料之自由运用，则不能说明而使人信服。知觉性与知识的进化不能说明，除非事物中已有一隐藏的知觉性，以其内在底和本生底权能一点一点地出现。进者，动物生命与生命中出现著心思之施为，这些事实使我们得到这结论：在此隐藏的知觉性中，有一基托着的“知识”或知识的权能，由于与环境的生活接触之需要，发出到表面。

动物个体，在其最初知觉底自我肯定上，得依靠两个知识来源。如其为无知且无助，为少许朴素底表面知觉性而居于一非其所知的世界中，那秘密底“知觉力量”，乃对这表面送上了最少份底直觉，于它保持它的存在，及通过生活和生存所不可少的活动为必需的。这直觉非为动物所占有，却占有动物且推移它；这是一点自体显示着的什么，显示于知觉性的情命底和物理底本质之真髓中，在一需要的压迫下，且为了所需要的机会；但同时这直觉的一表面结果凝聚了，取了一自动底本能的形式，任何时有机会重新来到便工作；这本能是属于种族的，当其个体分子出生时便赋予了。直觉，当其发生或重复发生时，是无误底；本能，一概而论，也自动是无误底，但亦能错误，因为时若表面知觉性或一发展不良的智慧参入了，或本能仍继续机械地作为，而因为环境改变了，那需要或必要底环境已不存在，则它可失败或大差错。第二个知识来源，便是与自然底个体之外的世界之表面接触；是这接触，乃起初为一知觉底感受和诸识之知见的原因，其次为智慧的原因。倘若未尝有一基层知觉性，则接触不会造成任何知见或反应；一个有体，已经由下知觉底生命原则与其最初需要及寻求而生力化了，其潜意识体乃由此接触而刺激起一感觉和一表面反应，因此一表面觉识性开始形成而且发展。在内里，一表面知觉性凭生活接触的力量而出现，是由于双在接触之主体与客体中，知觉性・力量已经存在于潜

意识底潜伏中：时若生命原则已有准备了，在主体中够敏感了，这接触的受者，这潜意识底知觉性，乃对此刺激生反应而出现，这便开始组成一情命底或生命底心思，动物的心思；其次，在进化之程途上，组成了思惟底智慧。秘密底知觉性，转化为表面底感觉与知见，秘密底力量，转化为表面底冲动。

设若这基托着的潜意识底知觉性本身发出到表面上来，则主体的知觉性与客体的内容将直接相遇，那结果会是一直接知识；但这不可能，第一，因为"无心知性"的否决或阻碍，第二，因为进化的原旨，是以不完善但生长着的表面觉识性而缓缓发展。秘密底知觉性·力量，所以得自限于不完善底表达，在一表面底情命底和心思底震动与施为中，于是由于直接觉识性之不足，或退藏，或不在，不得不发展出诸官与本能，以求间接知识。一外在底知识与智慧的这种创造，发生于一已准备的非决定底知觉底构架中，即是表面上的最早底形成。起初，这构架只是知觉性的一至少底形成，具有一朦胧底感觉底知见，与一反应冲动；但是，当更有组织底生命形式出现了，这生长成一生命心思与情命智慧，起初还大抵是机械底和自动底，只关注到实际需要，欲望，和冲动。凡此活动在其开端皆是直觉底和本能底；在基层的知觉性，在表层上，翻译为生命和身体的知觉质料的自动自发底运动：心思运动，当其出现时，皆包含于这些自发自动里，当作一附属底心思记录，在此主要底情命底诸识记录内中。但缓缓地心思开始其隔别自体的工事了；它仍然为了生命本能，生命需要，和生命欲望而工作，但它自有的特殊性格出现了，作观察，发明，设计，用意，实行其目的，而感觉与冲动，则自增加了感情，且以一较微妙和精美底情意底迫促和价值，带到朴素底生命反应中。心思仍是甚内藏于生命中，其最高底纯粹心思底活动犹未可见；它接受本能与情命底直觉之一大背景为其支

柱，而发展了的智慧，虽当此动物底生命格度上升时常在生长，然是一附加底上层构架。

当人类智慧自加于这动物基础上时，这基础仍是存在而且活动着，但大大改变了，被知觉底意志和愿想提升了，微妙化了：本能的和生命直觉的机械自动底生活减少了，不能与自我觉识底心思智慧保持其原来底强大比例。直觉变到不那么纯粹为直觉底了：纵使其时仍有一强大底情命直觉，其情命性格乃为心思作用所掩覆，而心思底直觉最寻常是一混合物，非纯净品，因为一合金已参入其中，使其在心思上流通而且适用。在动物中同然，表面知觉性能阻碍或变改直觉，但因其能量较少，乃较少干预"自性"的自动底，机械底，或本能底作为：在心思底人，时若直觉升向表面了，在其未到之前立刻被捕，被翻译入心思智慧的名相，附加以一注解或心思底解释，这便隐蔽了此知识之由来。本能也被褫夺了直觉底性格，由被取起而心思化了，于是因那改变，成为不甚准确了，虽甚得帮助，为事物的适应之粘柔性底权能，与智慧所固有的自我适应之权能所佐助，即或不被它所代替。心思之出现于生命中，浩大地增加了外发着的知觉性·力量的能量与范畴，但也浩大地增加了错误的能量与范畴。因为外发着的心思，恒常牵曳着错误，有如其影，一随此知觉性与知识之体的生长而生长之影。

设若在外发中，表面知觉性常是启对直觉，任其所为，则错误的干入为不可能。因为直觉是一光明底边沿，为秘密底"超心思"所透露的，而且，出现一"真理知觉性"，无论怎样有限，可是在其作用上是准确底，必为其后果。本能，倘使它要形成，也会对直觉为粘柔，自体自由地适应进化底改变，和内中或周遭环境之改变。智慧，倘使它要形成，也将服属于直觉，且为其准确底心思表现；其光明也许得稍有调节，以适合一损减了的作用，任用为一较小底而不

是像现在一样，任用为一主要底功能和运动，但它不会因游离而致误，不会因其晦暗部分而堕入错误或差失。但这不能是如此，因为心思和生命要在其中自加表现的表面本质，物质，有"无心知性"的把持，致使表面知觉性晦暗了，对内中的光明无返应；甚且它被策动去拥护这缺点，以它自有的不完全底、但更明了的光明，只加增进地代替内中的不可说明的启示，因为"真理知觉性"的一迅速发展，不是"自然"中的原意。"自然"所采择的方法，是"无心知"之一迟缓底和艰难底进化，发展为"无明"，而"无明"自加形成为一混杂了，修改了，和局部底知识，然后能准备转化为一高等"真理知觉性"与"真理之明"。我们的不完善底心思底智慧，是一必需底过渡阶段，在此高等转化作为可能以前。

在实际事实上，有知觉底有体之两极，进化工作遂于此两极间进行，一极是一表面底无知性，这应当渐渐转变为知识，另一极是一秘密底"知觉性·力量"，其中一切知识的权能咸在，应当缓缓地显示于无知性中。表面底无知性，满是不通晓，无了别，却能变为知识，因为知觉性内在于其中；设若其内中全无知觉性，则改变为不可能：但仍然，它是当作一无心知性而试要知觉，在工作；它起初是一无知性，为需要与外在打击所迫，而生感觉与反应，其次是一无明，劳苦于求知。所用的手段，是与世界及其种种力量和对象的一接触，这如同火石之相摩擦，乃造出一觉识之火花；自内而起的反应，便是那火花跃出而为显示。但这表面无知性在接受出自一下层知识渊源的反应时，便将其克服，化之为一晦暗底不完全之物；又有直觉之一不完善底摄持或一差误，回应此接触；但仍然，由这程序，有回应底知觉性之一发端，深藏底或习惯底本能的知识之最初一聚积开始了，于是随之以起初为原始底其次为发展了的能量，能有接受性底觉识，了解，作为的回答，作为的先见底发

端,———外发着的知觉性,半是知识,半是无明。凡属未知者,皆接待之于已知者的基础上;但这知识既非完善,对事物的接触既不完善地接受,也不完善地反应,则可能有新接触的一差误,一如有直觉底反应之一差误或变形,是一双重底错误源流。

明显的,在这些情形之下,"错误"是一必有底助伴,几乎是一必要底条件和工具,不可少的一步或一阶段,在这向知识的迟缓进化中,在这一知觉性里,以无知性起始,且在一普通无知性的质料中工作。进化着的知觉性,要用间接手段求得知识,这是段片底确然性也没有的;因为起初只有一形象或一表征,一相状或一震动,属物理性格的,以与对象的接触造成的,结果出一情命底感觉,这又皆当由心思与识加以翻译,化为一相应底心思理念或形象。事物是这样经验了,在心思上知道了,应当关联系合,事物尚未知的,应当加以观察,发现,合到已得之经验与知识之总和上。在每一步,事实,意义,判断,解释的多种不同底可能性呈现了;有些得加以试验,抛弃;有些得接受,加以确定:拒闭错误而不范限得到知识的机会是不可能的。观察是心思的第一工具,但观察本身便是一复杂程序,在每一步皆容易遭逢这无知底观察着的知觉性之错误;诸识与识感心思的差错,误会事实,脱漏或删落事实,错误选择和综合,不知不觉底增加,为个人底印象或个人底反应所作成的,造出了一虚伪底或一不完善底混合图画;在这些错误上又加了智慧所作的推理,批判,事实之移译的谬诬:若甚至记录皆未确实或完善时,则建立其上的结论必也不稳定且不完善。

知觉性在其求得知识上,从已知者向未知者前进;它造成一已得的经验,记忆,印象,判断的构架,事物的一组合的心思图案,其性质乃属游移且永是可受修改的暂定性。在新知识的接受上,凡进入而将接受的,是用过去底知识之眼光加以裁判,合到这构架

上；倘若不能正当配合，则也是怎样敲削嵌进了，或则弃置：但现存的知识及其构架或标准，也许不合宜于新对象或新知识原地，合上也许是错配，弃置也可是错误反应。事实之差失或误解，又加之以知识之误用，误结合，误构造，误呈表，心思错误之一复杂机构。在我们的心思的诸部分的这启明了的晦暗中，一秘密底直觉在进行，一真理的迫促，修改或推进智慧去改正是错误了的事物，去用力求到事物的一真相，和一真能表达的知识。但直觉本身在人类心思中又受了限制，心思对它的通知起差失，它不能在自有的权柄中作为；因为不论是身体底，情命底，或心思底直觉，它必得自呈现方可被接受，然不是袒裸底或纯粹底，却穿了一件心思底外衣，或全然包裹于一褒大底心思袍服里；既这样乔装了，它的真性质已不能认识了，它与心思的关系和它的职事皆不被了解，它的工作方式，被忽遽底半觉识底人类智慧忽略了。有实际性的直觉，有可能性的直觉，有事物后面决定着的真理之直觉，但皆被心思误会了，误此为彼，误彼为此。以半摄得的材料之一大混乱，作实验性底建筑，对自我和对事物形相作出表呈和心思构架，严格然又混沌，半是形成，有序，半是杂乱，无章，一半真实，一半乖谬，但常是不完善底，这便是人类知识的性格。

虽然，错误在其本身，不至化为虚伪；它只是真理之不完善，诸多可能性之一尝试，一试行：因为在我们不知之时，未加试验的和不定底可能性应当承受，而且，纵使结果是一不完善底或不合宜底思想构架造成了，这仍可得其辩正在于未料到的方向开辟了新鲜知识，则或者将其解散和重建，或者发现出其所隐藏的一些真理，可增加我们的认识或经验。纵使有造出了的混杂，知觉性，智慧，和理智的生长，可经过这参杂了的真理，达到自我知识和世界知识之一更清楚底更真切底形相。原本底和封裹着的无心知性的阻

碍，会减少了，一增长着的心思知觉性，可达到一清明性与完全性，这便可使直接知识的权能和直觉程序出现，利用准备了的和启明了的工具，使心思智慧作为它们的真经理和真理建造者，在进化底表面上。

但这里，进化的第二情况或因素干入了；因为这知识寻求，不是一非个人性底心思程序，只为心思智慧的普通限制所阻碍：私我有在于此，身体私我，生命私我，不倾向自我知识与事物的真理和人生的真理之发现，却倾向于情命底自我肯定；一心思底私我亦有在于此，倾向于其自体个人底自我肯定，大为情命驱策所指挥，所利用，为了它的生命欲望和生命目的。因为当心思发展时，也发展了一心思底个性，具备了心思倾向的一个人性底迫促，一心思底习性，其自有的一心思形成。这表面底心思个性是私我中心底；它从它自体的立场看此世界与万事万物，不是就它们之为它们者看之，且是就其影响自体者看之：在观察事物时，它给它们一转变，适合于它自体的倾向和习性的，选取着或抛弃着，依照它自体的嗜好和方便而安排真理：观察，判断，理智，皆为这心思人格所决定或影响，同化于个性与私我的需要。即算时当心思最志在真理与理智之纯粹非个人性，一单纯底非个人性在它终不可能；即使是最受了训练的，严厉，且儆觉底智识，也失于察见其给予真理的扭捩和偏转，在其接受事实和理念之时，在建设其心思知识之时。在此，几乎有真理之错乱之一无尽渊源，虚伪化的原因，向错误的一不知觉底或半知觉底意志；接受理念和事实，不以真伪之清明识见，却以偏好，个人底适合性，习气的抉择，成心的判断。这里便是一很能生果的种子地，使虚伪生长，或可说是一门或多门，虚伪可潜然窃入，或以一强霸底但可容受的暴力侵入。真理也可能进入而寓居其中，但不是以其自有之权，却是要随心思的意乐。

在《数论》的心理学名相中，我们能区分心思个性为三种模型，——那为黑暗与惰性原则所统治者，“无心知”的初生子，答摩性；那为热情和活动之力量所统治者，动力底，剌阇性；铸于光明，和谐，平衡的原则之型范中者，萨埵性。答摩性底智慧，位于物理心思中：它对理念是惰性底，——除了那些它从一认定了的渊源或权威，惰性地，盲然地，被动地接受的，——接受是阴暗底，不愿意扩大它自体，对新鲜刺激是反动底，保守而且不动；它扳附它所接受的知识构架上，它的唯一权能便是反复性底实际性，但这一权能，是限于所习惯者，明显者，已建立者，所熟悉者，和已稳定者；它推开一切新底，似乎是要打扰它的事物。剌阇性底智慧，主要位置是在情命心思中，有两种：一种是抵抗底，以暴力与热情防御，固执其心思底个性，以及一切与它相合的，为它的意愿所乐的，与它的展望相适应的，但是攻击一切违反它的心思私我的构架者，或为它的个人底智识性所不能接受者；另一种是热心于新鲜事物的，热衷，坚持，猛烈，常是动荡过量，无恒，永不休止，在其理念上非为真理和光明所统治，而是为智识底战斗与运动与冒险的热心所驱使。萨埵性底智慧，则急切求知识，尽可能对之开启，慎于考虑，证明，和衡量，调整且在观念上采纳凡自许为真理者，接受凡它所能同化者，敏于建立真理于一和谐底智识构架中：但是，因为它的光明是有限底，如一切心思底光明皆然，它未能扩大它自体，使能平等接受一切真理和一切知识；它有一心思底私我，甚至是一启明了的私我，于是被它决定了，在观察，判断，推理，心思底选择和偏好上。在大多数人，有此三德之一居于优势，但也有一混合；同比一心思，可能在一个方向是开明底，粘柔，而且和同，在另一个方向，是动性底，情命底，急性，有成见，不平衡，又更在另一方向是昏暗底，无接受性。这种以人格为限制，这人格的防御，拒绝接受其所不能同化

者，在个人是必需底，因为在他的进化中，在已达的阶段上，他有某种自我表现，某一类经验和经验之运用，至少是为了心思和生命，必须统治本性的；那在此一时中便是他的有体之律则，他的“达摩”。以人格而限制心思知觉性，以心思底习气和偏好限制真理；这必然是我们的本性的规则，只若长此个人尚未达到普遍性，尚未准备臻于超上心思。但是明显的，这种情形必然是一错误的渊源，任何时能成为知识之一虚伪化的原因，一不知觉底或半意愿底自欺，一对真知识的拒绝，准备拥护可按受的错误知识以代真正知识的原因。

这是在认识的范畴中为然，但同此一律则，也施用于意志与行为。一谬误底知觉性是从无明造成了，这便对人，物，事情的接触，起一谬误底动力底反应：表面知觉性，发展了一种习惯，惯于漠视，误解，或拒绝对行为或反行为的提示，皆出自秘密底最内中底知觉性，性灵元体的；反之，它却回应未启明的心思底和情命底提示，或依照情命私我的要求和冲动而作为。在此，进化的初原情况之第二种出现了，一分别底生命体，在一对它为非自我的一世界中肯定它自体，这律则显出了，居于绝大底重要性。是在此，表面底情命人格或生命自我占优势了，是这无明底情命体之优势，成了乖戾与不和谐的主要底活动源流，人生之内中与外在底扰乱的原因，错误行为与邪恶之一发条。我们中间的自然底情命原素，如其未被遏止，或未经训练，或仍保持其原始性格，是不关心于真理或正当知觉性或正当行为的；它只顾及自我肯定，顾及生命生长，占有，冲动的满足，一切欲望的满足。生命自我的主要底需要与要求，似乎对它是全般重要了；它敏于使之实现，绝不顾及真理或正道或善或任何其他考虑：但因为心思在那里，有这些概念，因为心灵在那里，有这些心灵知见，它便试行压伏心思，命令它发出认可和施行令，发

出真理与正义与善行的判决，给它自体的情命底专擅与欲望与冲动；它只顾及自我辩护，为了可有充分底自我肯定的余地。但设若它能得到心思的同意，它是很准备忽略凡此一切标准，而只树立一个标准，即情命私我的满足，生长，强盛，增大。生命个体需要地盘，扩张，占有它的世界，统治和管束事物和人物；它需要生存空间，太阳里的空间，自我拥护，继续生活。它需要这些事物，为了它自体，也为了与它自体相联者，为了它自体底私我，也为了集体底私我；它需要这些事物，为了它的理念，信条，理想，兴趣，想象：因为它得执着这些“我”性与“我所”，将其强加到周遭世界上，或者，它力量不够强，不能那么作，它至少得保持之，防卫之，尽它的权能与谋略之所为，以与他个相对抗。它可试作这事，用它所想、或愿意想或表出是正当底办法；它可试作这事，袒然用暴力，欺诳，虚伪，毁灭性底侵略，倾轧其他生命形成：那原则是同一，不论其手段或道德态度是怎样。不单是在利害的境域中，也在理念领域和宗教领域中，人的情命体，已介入以自我肯定与斗争的这精神和态度，介入了用暴力，压迫，裁抑，不容忍，侵略的习惯；它已将生命自私性的原则，加到智识底真理的疆土或精神的疆土上。自我拥护的生命，又以对凡阻滞它的扩张和有损它的私我者的憎恨和嫉恶，带到它的自我肯定中了；当作一手段，或当作一热情，或生命本性的反动，它发展出了残暴，欺诈，以及种种恶：它之满足欲望和冲动，顾不到是与非，只计及欲望和冲动的圆成。为了这满足，它准备直冒毁灭的危险，和苦难的现实；因为被“自性”推动以趋向的，不单是自我保存，也趋向生命肯定，生命满足，生命力量与生命有体的表呈。

虽然，非是由此遂断定这便是情命人格在其本生底组合上之全，或断定说它的真正自性便是恶。它原本不顾及真与善，但它能

有向真与善的热情，正如更自动自发地，它有向乐与美的热情。在一切为生命力量所发展者中，同时也发展了一秘密底悦乐在有体中某处，一于善的悦乐，与一于恶的悦乐，一于真理的悦乐，与一于虚伪的悦乐，一于生命的悦乐，与一向死亡的诱引，一于愉快的悦乐，与一于痛苦的悦乐，于自己的患难与于他人的患难的悦乐，于自己的欢喜与快乐与善的悦乐，一如于他人的欢喜与快乐与善的悦乐。因为生命肯定之力，同样肯定善与恶：它有它的冲动，要救助，联合，能慷慨，挚爱，忠实，奉出自我：它奉行泛爱主义，一如它奉行私我主义，它牺牲自己，一如毁灭他人；在它的一切行为中，同是此一自我肯定的热情，同是此一施为与成就之力。情命体的这性格，及其生存之动向，其间我们所称为善与恶者皆是其项目而不是其能源，这在下于人类的生命是明显的；在人中，因一心思底，道德底，和性灵底识鉴既已发展了，它便服属于管制，乔装，但它不改变性格。情命体与其生命力，及其向自我肯定之驱策，当其无有心灵权能与精神权能的明显作为时，皆是“自然”的主要施为手段，而且，倘若没有它的佐助，则心思与身体，两皆不能利用它们的可能性，或在此世间存在中实现它们的目标。唯独是倘若内中底真正底情命体代替了外在底生命人格，情命私我之策动乃能全般被克服了，而生命力乃变为心灵的仆从，我们的真正精神体的作为之一雄强底工具。

这，便是错误，虚伪，不正，恶，在个人的知觉性与意志中的由来和性质；一有限底知觉性自无知性出生，是错误之源；个人执着此限制与从之出生的错误，乃虚妄之源，一不正底知觉性为生命私我所统治，乃恶之源。但这是明显的，它们的相对底存在，只是一现相，为宇宙“力量”在其驱向进化底自我表现时所投起的；是在那里，我们乃当寻究这现相的意义。因为生命私我之出现，如我们所

见到的，是宇宙“自性”的一机械，所以肯定个人，所以使他从下心知者的非决定底一聚本质自己脱离，所以使一知觉底有体，在“无心知性”所准备的一基地上出现；私我的生命肯定的原则，乃是必有底后果。个人私我，是一实用底和有效底虚撰，秘密自我之翻译为表面知觉性之名相，或真实自我在我们的表面底经验中之一主观底代替者：它被无明从他个自我与内中“神明”分隔，但仍然秘密被推向一进化底殊异性中之一体化；它在它自体后面有虽属有限而是向无限者的冲动。但这，在一无明底知觉性之名相中，自翻译为扩张的意志，要扩张为一无边底有限者，要尽其可能取一切归入自体，要进入每一事物中而占有它，甚至要为其所占有，倘若它以此而能感到自体是满足了，且在他者内中生长，或经过他者而生长，或能以屈服而采纳他者的有体和权能，或以此而得到一佐助，或一动力，为了它的生命肯定，它的生命悦乐，它的心思底，情命底，或生理底存在之增加丰富。

但是，因为它是当作一个别底私我，为了个别利益而作这些事，不是由知觉底交易和相互性，不由一体性，于是人生之乖戾，冲突，争端皆起了，是这人生之乖戾与争端的产品，我们称之曰错曰恶。“自然”容许它们，因为它们皆是进化的必要条件，于别开了的有体之生长为必需；它们皆是无明的产品，为建立于分化上的一无明底知觉性所支持，为以分化而作为的一意志所支持，为乐于分化的一无明底存在之悦乐所支持。进化的本意，以恶一如以善而有为；它必须利用一切，因为拘束于一有限底善，会禁闭而且阻止意向着的进化；它利用任何可得的材料，尽其所能施工：这便是为什么我们见到恶出自我们所称为善者，善出自我们所称为恶者的理由；而且，倘若我们见到曾所认为恶者，竟又被许为善，被认为善者，竟又被视为恶，这是因为我们的二者的标准皆是进化底，有限，

而且可变的。进化底“自然”，世间的宇宙“力量”，似乎于此相对反者任何一方，初无偏好，为了达它的目的，两者同用。却又是同此一“自然”，同此一“力量”，使人沉重负担善与恶的意识，坚持其重要性：然则，明显的，这意识也有一进化的目的；它也当是必需底，它应当有在于此，乃可使人留下某些事物在后，进向其他，直到他能双超善恶而入乎某些“至善”，为永恒且无限者。

但是，“自然”中这进化底本意，如何自臻于圆成呢？用那种权能，手段，动力，以什么选择与和合的原则和程序呢？自古至今，人类的心思所采用的方法，常是一取与弃的原则，这所取的形式有多种，或是一宗教上的认可，或是人生之一社会律或一道德律，或是一伦理底理想。但这是一经验底手段，触不到这问题的根本，因为它见不到它所试要医治的疾病的原因与由来；它只处理症象，又处理匆促草率，不知道在“自然”的目的上它们作何功用，又不知道在心思与生命中，有什么支持它们，保持它们存在。进者，人类的善与恶皆是相对底；伦理所建立的标准皆是不定，亦复相对：此一或彼一宗教所禁止的，社会意见所认为善或恶的，被想为于社会有益或有害的，人的某一暂行法律所许或所不许的，是、或被视为于己或于人有补助或有损伤的，与这个或那个理想相合的，为一个本能我们所称为良心者所推进或所阻遏的，——凡此种种观点之一混合，便是决定着的杂性理念，组成了道德的复杂本质；在凡此一切中，皆有真理与半真理与非真理之恒常底参合，这尾随着我们范限着的心思底“明・无明”的一切活动之后。一心思底管制，制住我们的情命底和身体底欲望和本能，制住我们的个人底和社会底作为，以及与他人的交接，这，在我们之为人类，是必不可少的；于是道德创造了标准，以之我们能指导我们自己，建造一习惯底管制；但管制常是不完善底，只是一权宜之计，不是一解决：人总是常仍

其为他之为他，与他尝是他那样，是善与恶的混合，罪恶与美德并有，是一心思底私我，不完善地主制他的心思底，情命底，和物理底本性。

要选择，从我们的知觉性和行为上，要保持那一切对我们似乎是善者，要弃拒那一切对我们似乎是恶者，以此而重新形成我们的有体，重新组成且铸造我们自己，成为一理想的造像，这种企图，是更深底伦理动机，因为这较近于真结论了；这奠基于一健全底理念上，即我们的人生是一变易，有什么我们应当变成者和是者。但是人类心思所建造的理想，皆是选择性底，相对性底；严格依照它们而将我们的本性铸成，便是限制了我们自己，作成了一构造，在应当生长为更大底有体之处。对我们的真号召，乃“无限者”和“无上者”的号召；“自然”所加于我们的自我肯定和自我否定，两皆是响应那个的运动。是自我肯定和自我否定的正道双合，代替私我的不正、因为是无明之道，代替“自然”之是与非的冲突，乃我们所当发现的。设若我们不发现那个，或则生命的推动力，会于我们向完善化的狭隘理想为太强，它的工具会破败，它必不克圆成和持续其自体，或者，至佳是一半个结果，乃我们所可得到的一切，或者不然，则脱去生命会自呈为唯一救治，唯一出路以脱去那否则无从胜过的“无明”之摄持。这诚然是宗教寻常所指点的一出路；一种神圣命令定的道德，虔诚，正义，善德的遵循，如宗教的行为规则所注定的，上帝的诫律，为某些人类灵感所决定的，乃呈为那手段那指导的一部分，由之我们能践上那引到出离，终结之路。但这条出路，留下了问题在其原处；这只是一逃遁之路，使个人逃出宇宙存在的这未解决的纠纷。在古印度精神思想中，对这困难有更明白底知见；习行真理，美德，正意志，正作为，被认为接近精神实践的必要条件，但在实践本身，人是升到“无限者”与“永恒者”的伟大知

觉性，摆脱罪恶与善德的负累，因为那属于相对性，属于“无明”。在这较大较真底见解后，有此直觉，即是一相对底善，乃“世界自性”所加于我们的一训练，使我们能经过它而趋向一真底“至善”即绝对者。这些问题皆属于心思和无明底生活，它们不伴我们出到心思以外；如在一无限底“真理·知觉性”中，则止息了真理与错误的对偶性，同样在一无限底“善”中，也解脱了善与恶的对偶性，有一超上，

这问题常是扰恼人类，从来没有找到可满意的解决，从之没有什么人为底逃避法。善与恶的知识的树，生其甘与苦底果，是秘密托根于“无心知”的真本性中，我们的有体从之出现的，它仍然立于其上，当作我们的物理生存的下方底土壤和基础的；它已可见地生长在表面上，出生为“无明”的多个枝条，“无明”仍为主干，是我们的知觉性的情况，在其进向一至上知觉性与整体觉识性的艰难底进化中。若长此仍有此泥土，有不见的蔓根在其中，且有此“无明”的滋养底空气和气候，这树是会生长的，而且蕃茂，开出它的双重花，结出混合性底果。这随后是不能有终究底解决，直到我们已转化我们的无心知为更大底知觉性，以自我与精神的真理为我们的人生基础，将我们的无明化为一高等底明。其他一切权宜皆只是迁就或不通的出路；我们的本性的一完全底和基本底转化，是唯一真解决。是因为“无心知性”将其原始底黑暗加到我们对自我和事物的觉识上，是因为“无明”基托之于一不完善底分化了的知觉性上，是因为我们生活于那黑暗与分化中，不正知识与不正意志乃皆有可能：若没有不正知识，则不会有错误或虚伪；若在我们的机动部分上没有错误或虚伪，则在我们的诸体上不会有不正意志；若没有不正意志，则不会有不正行为或恶：时当这些原因长在，其结果也将在我们的行为中和我们的本性中长存。一心思底管制只能是

一管制，不能是一治疗；一心思底教训，规律，标准，只能加上一人为底轨则，我们的行为机械地或困难地在其上展转，且在我们的本性的程途上加以一滞碍了的限制了的形成。知觉性的一全般改变，本性的一根本改变，乃是唯一救治，唯一出路。

但困难的根本既是一判分了，限制了，和分别底存在，则此一改变必有在于一统一作用，我们的有体的已分化的知觉性之治疗，又因那分化是复杂底，多方面底，没有在有体的一方面的局部改变，能充当整体转化之充足代替者。我们的第一分化，是那为我们的私我所造成的，而且，主要地，最强力且最生动地是我们的生命私我造成的，这便使我们从其他一切有体分别，以其为非自我，使我们系住在我们的私我中心性上，与一自私底自我肯定的律则上。是在这自我肯定的诸多错误上，不正与恶最初生起了：不正知觉性产生不正意志，生之于诸体，于思惟心中，于情心中，于生命心思中，于识感有体中，于真本身体知觉性中；不正意志产生凡此一切工具的不正行为，思想与意志与识感与感情的多种错误与多枝邪恶。我们也不能正当对待他人，只若其长此是对我们为他人，对我们自己为陌生者，其内中知觉性，心灵需要，心思需要，情心需要，生命需要，身体需要，我们知道的很少或毫无所知。一点点不完善底同情，知识，和善愿，为联合的法律，需要，和习惯所产生的，是微末底一少量，不足以供应一真实作为的要求。一较大底思心，一较大底情心，一较博大和慷慨底生命力量，可能做出一点事，帮助我们自己或帮助他人，免除极坏底违忤，但这亦复不够，不会禁止我们所好之善与他人之善间的一大聚纠纷，弊害，抵触。由于我们的私我与无明的真本性，我们自私地肯定我们自己，即使时当我们最以无我自矜；且无知地如此，即使时当我们最以了解和知识自许。博爱，作为一人生律则，也不救治我们；它是扩大自我和纠正狭隘

私我的雄强工具，但它不废除私我，也不转化之为一真实自我，与众生万物为一；博爱者的私我，与自私者之私我，同其强能，同其粘执，时常还更雄强，更固执，因为它是一自以为是且放大了的私我。又更会无补，设若我们不公正待遇我们的心灵，我们的心思，生命，或身体，意在以我们的自我隶属于他人的自我。正当肯定我们的有体，使其可与一切为一，乃是真原则，不是去损毁它或牺牲它。自我牺牲，时常可能是需要底，例外地，为了一大事，为了回答内心的某种要求，为了某个高尚或正当底目的，但不能当作人生之规律或本性；如经夸张，这只会供养且扩大他人的私我，或扩大某些集体底私我，不会引导我们或引导人类至于发现和肯定我们的或它的真有体。牺牲和自我奉献，诚皆是一真正原则，一精神需要，因为我们不能正当肯定我们的存在，而不牺牲或不自我奉献于某大于我们的私我的什么；但那也应当作之以正当知觉性与意志，建立在一真知识上的。发皇我们本性的萨埵性部分，一个本性，属于光明，了解，平衡，和谐，同情，善愿，仁爱，胞与之怀，自我克制，正当安排了的与和谐化了的行动者，是我们在心思形成的范围中尽可能作的，但这是我们的有体之生长的一阶段，不是其目的地。这些皆是旁出底解决，皆是和缓剂，局部处理这根本困苦的必要底手段，权宜底标准和办法，给我们当作一暂时底帮助和指导，因为真正底全般解决，出乎我们的当今能量以外，只时若我们已够进化了而见到它，且以它为我们的主要努力之事，然后能得。

真实解决，只在我们由精神生长能与众生万物为一个自我之后，知道它们为我们的自我的部分，与之交接，如与我们的他个自我相交接，然后能得到；因为如是分化方治好了，分别底自我肯定，自体则引导至反对或牺牲他人的肯定，这律则是扩大了，解放了，由于加上了我们为了他人的自我肯定，与我们的自我发现乃在他

人的自我发现和自我实践中的律则。宗教底伦理已将这作为一规律，即在普遍底慈悲中行为，爱自己的邻人一如爱自己，加于人者，如欲人之加于我者，乐人之乐与忧人之忧，亦如乐己之乐与忧己之忧；但是没有一个人生活于他的私我中，能真正完善作这些事，他只能接受之，当作他的心思的一要求，他的情心之一企慕，他的意志之一努力，以一高上标准而生活，以一诚恳底修为而改进他的鄙朴底私我本性。是时当他人被知道且亲切地被感到正如自己，然后这理想能变为我们的生活的一自然底和自动底规律，且在实行上一如在原则上实践。但虽是与他人为一之一性，在其本身是不够的，倘若这是与他人的无明为一；因为那么无明的律则会发生作用，于是行为之错误与不正当行为会长存，即算在程度上减轻，在偶然性和性格上皆变柔和了。我们与他人之为一，应当是基本底，不是与他们的心思，情心，情命我，私我之为一，——即算这些皆会要包括在我们的普遍化了的知觉性中，——而是在心灵与精神中为一。那只能以我们解放到心灵的觉识与自我知识中而达到。是为我们自己，从私我解放了，实践我们的真实自我，这是第一需要；其余一切皆能成就，当作一光明底结果，一必需底结局。那便是一理由，为什么一精神底呼召必当作命令接受，先于一切其他要求，智识底，伦理底，社会底，皆属于“无明”的领域者。因为善的心思底法律居于那领域中，只能修改，和缓；没有什么能是精神底改变的充足代替品，唯精神底改变能实践真正底完整底善，因为经过精神，我们达到行为与存在的根本。

在精神底自我知识中，有其自我成就的三步骤，同时亦是一个知识的三部分。第一，是心灵的发现。这不是思想与情感与欲望的外表心灵，而是我们内中的秘密性灵元，神圣原素。时若那显出于本性之上了，时若我们知觉地是心灵，时若心思，生命，和身体，

皆得其正当位置，当作它的工具，则我们觉识一内中向导，这向导知道真理，善，存在的真悦乐与美，以其光明底律则管制情心和智识，引导我们的生活和有体趋向精神底圆满。纵使是在“无明”的昏暗工事中，我们亦会有一见证者，他辨识着，会有一活底光明，照见着，会有一意志，拒绝被误导，分别着心思的真理和错误，分别着情心的亲切回应，与其对一不正当底呼召，一不正当底要求的震动，分别着生命的真热情和充实底运动，与我们的情命本性及其黑暗底自私自利之混沌底虚伪和欲念底热烈。这便是自我实践的第一步，推戴心灵，神圣底性灵个人，代替私我为主。第二步，是进到觉识我们内中的永恒自我，非出生而与众生万物之自我为一者。此一自我实践能使人得解放，普遍化；纵使我们的作为仍在“无明”的机动中进行，它亦不复拘束或错误指导了，因为我们的内中有体，是安居于自我知识之照明中。第三步便是知道“神圣本体”，同时即是我们的至高超上“自我”，即“宇宙本体”，即我们的宇宙性的基础，即我们内中的“神明”，而我们的性灵体，我们本性中的真实进化着的个人，乃是其一部分，一火星，一火焰，生发而进到它从之而引燃的永恒底“火”，而它亦即是其永在我们内中活着的见证者，即是其光明与权能与喜乐与美的知觉底工具。识觉了“神圣者”为我们的有体与行为之“主宰”，我们能学到作为他的“权能”，“神圣能力”之涧道，依照她所命令的而作为，服从她在我们内中的光明与权能的统治。于是我们的行为，不复为我们的情命冲动所主宰，或为一心思底标准所管制，因为她按照事物的永久底却是粘柔底真理而作为，——不是那心思所构造的，而是每个运动和情境的更高，更深，更微妙底真理，如至上知识所知，宇宙间的至上意志所要求者。意志的解放跟上了知识中的解放，亦是其机动底后果；这是能纯洁化的知识，这是能解放的真理：恶，是一精神底无明之果，它

只能以一精神知觉性之生长与精神知识的光明之增长而消失。要治好我们的有体与他人的有体之分化，只能以除去我们的本性从内中底心灵真实性之离绝，废除我们的变是与我们的自我有体间之障隔，架度我们在“自性”中的个人性，与“神圣本体”、即“自性”中的遍在底“真实”又超出“自性”者、间的距离。

但最后一分化还得除去的，便是这“自性”与那“超自性”、即“神圣存在”的“自我权能”间之断隔。甚至在机动底“明·无明”除去以前，当其仍为精神的一不合用的工具，无上“烁克谛”或“超自性”，仍可因我们而作为，我们也能觉识她的工事；但这是由销减了她的光明与权能，使之能被这心思，生命，和身体的低等自性所接受，同化。但这是不够的；需要全般重新型铸我们之为我们者，铸为神圣底“超自性”的一通道与权能。我们有体之完整化不能圆满，除非有机动作为的这转化；必须有“自性”本身的全部形态之提升和变易，不仅是有体的内中路道之某些照明和转变而已。一永恒底“真理·知觉性”必须占有我们，使我们的一切自然姿态，升华为它自有的有体，知识，与行为的姿态；一自动自发的真理觉识，真理意志，真理感情，真理运动，真理作为，于是方能化为我们的本性的整体底律则。